FILOSOFIE POLITICĂ

Texte fundamentale

LIMITELE PUTERII



Editura ALL

Colecţia de filosofie politică a Editurii ALL este coordonată de

Conf. univ. dr. Adrian-Paul Iliescu
Lect. univ. dr. Mihail-Radu Solcan

Următoarele apariţii în această colecţie includ:

Michael Oakeshott **Raţionalismul în politică**

Adrian-Paul Iliescu **Conservatorismul britanic**

Individualismul politic
(antologie editată de M.R. Solcan)

Ȋn Editura **ALL**
Colecţia **SOCIOLOGIE - POLITOLOGIE - PEDAGOGIE:**

Mic dicţionar de sociologie - Lisette Coandă, Florin Curta - 1993, 1994.

Mîine democraţia creştină şi viitorul României - Ulm Spineanu - 1993.

Pedagogie - Ioan Bontaş - 1994.

De patru ori în faţa urnelor - P. Câmpeanu - 1993.

Managementul resurselor umane.
Măsurarea performanţelor profesionale - Horia Pitariu - 1994.

Cele 7 obişnuinţe ale persoanelor foarte eficiente -
Stephen R. Covey - Shuster & Simon -
traducere Maricica Botescu - 1994.

Oameni de stat într-o lume a interdependenţelor:
Adenauer, De Gaulle, Thatcher, Reagan, Gorbaciov -
Ghiţă Ionescu - Longman Group UK Ltd -
traducere Roxana Aura Duma

FILOSOFIE POLITICĂ
TEXTE FUNDAMENTALE

LIMITELE PUTERII

Volum editat de

Adrian-Paul Iliescu
şi
Mihail-Radu Solcan



Editura **ALL**
Bucureşti

LIMITELE PUTERII
Antologie editată de Adrian-Paul Iliescu şi Mihail-Radu Solcan
ISBN 973-9156-66-5

Editura **ALL** București
Calea Victoriei 120
☎ 659.53.48, 312.41.40, 650.44.20
Fax: 312.34.07

Redactor: Cristian-Marius Ioan
Coperta: Carmen Fundi
Tehnoredactare computerizată: Adrian Paradovschi

BIC - **ALL** srl

PRINTED IN ROMANIA

Tipărit la «ARTA GRAFICA» S.A., Bucureşti

"Istoria libertăţii este istoria limitării puterii cîrmuirii."

Woodrow Wilson

Acest volum este editat sub egida **Centrului de Filosofie Aplicată** din Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti cu sprijinul acordat de **The Mihai Eminescu Trust** din Londra.

SUMAR

CUVÎNT ÎNAINTE

Subiectul acestui volum nu este, aşa cum ar putea părea la prima vedere, sistemul limitelor, constrîngerilor şi regulilor constituţionale sau juridice care consacră diviziunea puterilor în statul modern, precum şi, implicit, graniţele acţiunii acestora rezultînd din supravegherea lor reciprocă. Aceasta este o temă clasică, de mare interes juridic, politologic şi chiar filosofic, dar destul de familiară cititorului şi, într-un fel, prea puţin susceptibilă să producă surprize intelectuale.

Subiectul nostru vizează, de fapt, limitele organice, sau "naturale", atît de ordin politic, cît şi de ordin moral, ale puterii centralizate, limite ce decurg din raporturile fireşti care există şi trebuie să existe între individ şi guvernarea modernă, între societate şi stat. Principiul existenţei unei multitudini de lucruri pe care puterea nu poate, şi nici nu trebuie să încerce, să le facă, fiind absolut necesar ca ele să rămînă la latitudinea individului, a societăţii civile şi chiar a întîmplării, reprezintă o temă filosofică de cel mai adînc interes şi de la care porneşte orice legitimare a diviziunii puterilor în epoca modernă. Marile curente ale filosofiei politice occidentale - conservatorismul, liberalismul, teoria economiei de piaţă şi a mecanismului democraţiei reprezentative, ideologia toleranţei, a drepturilor şi libertăţilor omului - se fundamentează, toate, pe acest principiu. Înţelegerea acestui principiu şi asimilarea lui în practica politică, dar şi în conduita individuală, înrădăcinarea viziunii teoretice care susţine acest principiu sînt stringenţe vitale pentru

supravieţuirea şi dezvoltarea lumii libere, a regimului democratic modern.

Din păcate, pentru diverse motive - şi nu în ultimul rînd pentru că fundamentarea filosofică a ideii limitelor puterii s-a făcut în cea mai mare parte în cultura anglo-saxonă, mai ales în Marea Britanie - dezbaterile, problematica şi ideile relevante sînt mai puţin cunoscute la noi. Pentru mulţi cititori români, inclusiv pentru mulţi intelectuali, politicieni şi jurnalişti, teoria modernă a libertăţii politice şi a democraţiei începe cu iluminismul francez sau cu ideile de la 1789. Or, nu în "liberté, égalité, fraternité" stă teoria modului de viaţă din lumea occidentală, a libertăţii, toleranţei şi democraţiei. Substanţa acestuia este mult mai adîncă, avînd de a face cu fapte, argumente şi valori, cu relaţii, instituţii şi atitudini de care se ocupă acest volum.

În spaţiul nostru cultural, toată lumea ştie ceva despre Voltaire; dar cine cunoaşte principiile lui David Hume? Toată lumea a auzit de Rousseau, dar cine a auzit de Edmund Burke? În sfîrşit, toată lumea a citit pe Nietzsche, dar puţină lume a citit pe J.S. Mill. Or, este important de realizat faptul că libertatea politică şi morală, democraţia şi dezvoltarea lumii occidentale îşi au fundamentul teoretic şi atitudinal nu în exaltarea iacobinismului, nici în "furia şi avîntul" lui Nietzsche - ci în gîndirea reţinută, precaută, pragmatică a unui Adam Smith şi în argumentarea analitică a unui Mill.

Volumul prezintă selectiv ideile-cheie ale acestui mod de gîndire indispensabil lumii civilizate. El se adresează studenţilor, intelectualilor cu interese pentru ştiinţele politice, sociologie, filosofia economiei, rămînînd însă, în principal, circumscris filosofiei politice. În acest sens, principalul public al lucrării rămîn cititorii şi studenţii cu preocupări pentru filosofie. Credem, de asemenea, că urmărirea unor teme fundamentale, în opere magistrale ale domeniului, face din carte un instrument util chiar şi pentru specialişti, inclusiv pentru cadre didactice.

În condiţiile tradiţiilor noastre culturale, ceea ce se propune aici acestui cititor nu sînt atît soluţii la probleme presupuse ca date, ci, cu precădere, probleme neobişnuite sau, mai precis, un mod nefamiliar de a vedea problemele pe care le ridică oricum viaţa politică.

"Puterea" este un concept al gîndirii comune şi, ca multe alte concepte ale gîndirii obişnuite, nu are graniţe precise de aplicare. Dar nu este greu să asociem acest concept cu diverse întrebări pe care le suscită contactul cu realitatea politică: individul copleşit, de exemplu, de variatele imixtiuni şi controale din partea puterii se va întreba poate dacă nu cumva puterea are limite.

Textele selectate în acest volum reprezintă contribuţii fundamentale, veritabile bijuterii ale filosofiei politice. În alegerea lor ne-am condus după ideea că există două surse ale limitelor puterii şi un corolar legat de semnificaţia instituţională a limitelor puterii.

Prima sursă este legată de natura proceselor sociale în care sînt angajaţi oameni concreţi, reali. Există cel puţin două teme cultivate din perspectiva acestei surse a limitelor puterii. Una, cu vechi rădăcini, este cea a caracterului organic al societăţii: oamenii reali sînt văzuţi în acest caz ca fiinţe animate de un simţămînt al sociabilităţii, avîndu-şi rădăcinile adînc înfipte în solul unei tradiţii ce decantează experienţa mai multor generaţii. În critica sa la adresa Revoluţiei franceze, Edmund Burke pune accentul pe deşertăciunea încercării de a întemeia acţiunile puterii pe considerente abstracte, ce ignoră fenomenul creşterii organice a societăţii. Cealaltă temă pleacă de la considerarea oamenilor concreţi ca fiinţe animate de dragoste de sine. În acest caz, este nevoie de o explicaţie, gen "mîna invizibilă" a lui Adam Smith, care să arate cum urmărirea egoistă a intereselor se transformă într-un serviciu public. Din nou însă, rezultă o critică la adresa puterii care ar ignora limitele puse de firea oamenilor şi caracterul spontan, neplanificat, al marilor acţiuni colective, procese istorice etc.

A doua sursă a limitelor puterii se relevă imediat ce examinăm aspectele de ordin moral ale exercitării puterii. O putere fără limite, arbitrară, va corupe ţesătura morală a societăţii şi pe deţinătorii puterii înşişi.

Aceste consideraţii îşi au, în ultimă instanţă, semnificaţia lor instituţională: o societate bună (eficientă şi morală) nu poate fi decît o societate în care puterea este limitată prin divizare, constrîngeri constituţionale şi/sau procese sociale proprii pieţei libere.

*

* *

Structura volumului este următoarea:

Fiecare dintre capitole începe cu o scurtă notă introductivă făcută de unul dintre editori, acelaşi care semnează şi notele explicative din fiecare capitol. Urmează apoi texte alese din autori clasici, în general în traducerea celui ce a alcătuit şi nota introductivă. Există însă unele excepţii: la capitolul dedicat iluminismului scoţian, editorii au colaborat, de traducerea şi notele la Hume, Ferguson şi G. Stuart ocupîndu-se A.P. Iliescu, iar de traducerea şi notele la Adam Smith, M.R. Solcan. La textul din **The Federalist**, traducerea aparţine lui A.M.Hassing şi R.F.Hassing, fiind însă revăzută de V.Morar, iar notele introductive aparţin lui M.R.Solcan şi, respectiv, V. Morar. În toate celelalte cazuri autorul notei introductive a făcut atît selecţia, cît şi traducerea textelor.

Volumul se încheie cu două eseuri semnate de cei doi editori.

Apariţia acestei lucrări nu ar fi fost posibilă fără ajutorul acordat de *The Mihai Eminescu Trust* din Londra. Editorii doresc să exprime mulţumirile lor acestei instituţii, şi în special preşedintelui ei, doamna Jessica Douglas-Home, fără al cărei generos sprijin moral şi financiar volumul nu ar fi văzut lumina tiparului.

Mulţumim de asemenea fundaţiei *Liberty Fund* din Indianapolis, în special dl. W.W. Hill şi Charles H. Hamilton, pentru sprijinul acordat în procurarea cărţilor publicate sub egida fundaţiei şi pentru permisiunea de a face o selecţie din *New Individualist Review*, din care reproducem aici cu anticipaţie textul lui F.A. Hayek.

EDITORII

BERNARD MANDEVILLE

BERNARD MANDEVILLE

Bernard Mandeville (1670-1733), medic olandez stabilit în Anglia, pe lîngă caracterizarea ce i-am putea-o da, cu o expresie ce circulă mult astăzi, de popularizator al "individualismului metodologic" al lui Hobbes sau precizarea afinităţilor sale cu autori continentali, precum La Rochefoucault sau Montaigne, este important ca predecesor al marilor gînditori iluminişti din lumea de limbă engleză a veacului al XVIII-lea.

După Mandeville, omul este condus de pasiuni. Insistenţa lui asupra caracterului "vicios" al acestor pasiuni i-a atras criticile unui Adam Smith (în ***Teoria sentimentelor morale****), care era de părere că pasiunea, de pildă, pentru mobila de artă a cuiva care are mijloacele să o achiziţioneze este o exagerare să fie numită lux şi viciu. Dar temele-cheie din opera lui Mandeville le regăsim la Smith (îndeosebi în* ***Avuţia naţiunilor****), la Hume şi alţi gînditori. Este vorba îndeosebi de ideea că orice schimb între oameni are la bază nu bunăvoinţa, ci interesul, şi mai ales despre ideea unei ordini care apare în mod spontan în relaţiile dintre oameni şi nu este rodul minţii unui legislator înzestrat. Aceasta pune, desigur, limite puterii, căci orice încercare de a merge contra fluxului ordonării spontane este deşartă şi dăunătoare.*

Mandeville nu este împotriva politicii ca atare, dar el pledează pentru o anume iscusinţă în politică, acea iscusinţă care izvorăşte din cunoaşterea naturii umane. El este însă conştient că nu toţi politicienii vor avea această iscusinţă şi, cum este convins de caracterul vicios al pasiunilor umane, el este partizanul îngrădirii puterii, prin legi, în aşa fel încît să nu fie dăunătoare chiar dacă ar fi să cadă în mîinile celui mai rău dintre oameni (M.R.S.).

Fabula albinelor[1] sau despre "Vicii private ca beneficii publice"[2]

Scopul principal al Fabulei...este să arate de ce este cu neputinţă ca un popor să se bucure de cele mai alese desfătări ale vieţii pe care le poţi găsi la o naţie destoinică, bogată şi puternică şi, în acelaşi timp, să fie binecuvîntat cu toată virtutea şi nevinovăţia ce pot fi visate pentru o Epocă de Aur; pornind de aici voi da în vileag nesăbuinţa celor care lipsiţi de minte vor să fie un popor înfloritor şi opulent şi se lăcomesc după toate dulcile foloase ale firii, dar, în acelaşi timp, cîrtesc şi ocărăsc într-una acele vicii şi neajunsuri care de la facerea lumii pînă azi sînt de nedespărţit de regatele şi statele care fost-au vreodată vestite pentru forţa, bogăţiile lor şi rafinamentul manierelor.

Pentru a arăta acest lucru, mă opresc mai întîi asupra cusururilor şi corupţiei ce se reproşează îndeobşte diverselor îndeletniciri sau meserii. După aceea arăt că tocmai aceste vicii ale oricărei persoane particulare, printr-o cîrmuire iscusită, fură puse în slujba măririi şi fericirii lumeşti a întregului. În sfîrşit, lămurind care ar urma să fie în mod necesar consecinţele

---

1 Selecţia şi traducerea fragmentelor s-a făcut după Bernard Mandeville **The Fable of the Bees**, ediţia critică a lui F.B. Kaye, retipărită la Indianapolis, Liberty**Classics**, 1988, 2 vol.

2 Subtitlul celebru al **Fabulei** lui Mandeville propune o temă şi sugerează o concepţie care îşi au printre precursori pe un Montaigne, Charpon, Bayle sau Nicole, Fontenelle, Malebranche ş.a. (cf. nota lui Kaye în *Op. cit.,* vol.I, p. 2). De pildă, Montaigne scrie că "în orice orînduire, sînt îndepliniri neapărate nu numai scîrnave, dar şi viţioase: viţiile îşi găsesc aici resortul lor şi slujesc la cusătura legăturii noastre, ca veninurile la păstrarea sănătăţii noastre" (Montaigne, **Eseuri,** Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1971, vol.II, p. 358).

onestităţii şi virtuţii generale, ale cumpătării naţionale, inocenţei şi înfrînării, dovedesc că de-ar fi să se lecuiască oamenii de slăbiciunile de care se fac în mod natural vinovaţi, atunci ei ar înceta să mai poată să fie reuniţi în societăţi atît de vaste, puternice şi rafinate precum au fost în cele cîteva mari republici şi monarhii ce-au înflorit de la facerea lumii încoace[3].

. . . .

Eu cred că omul (în afară de piele, carne, oase şi toate cele ce sînt la îndemîna ochiului) este alcătuit din felurite pasiuni, care cu toatele, de îndată ce sînt stîrnite şi devin făţişe, îl diriguiesc pe rînd, fie că vrea, fie că nu vrea. Scopul **Fabulei albinelor** este să arate că toate aceste porniri, de care toţi

---

[3] Din "Prefaţa" lui Mandeville (p. 6-8). După această prefaţă urmează fabula propriu-zisă, în care Mandeville descrie destinul unui stup de albine. opulent, spaţios, dar ros de toate viciile: gustul pentru lux, invidia, corupţia etc. Medicii vindecă nu din dragoste pentru bolnav, ci din pasiune pentru faimă şi bani. Avocaţii, pentru a apăra cine ştie ce cauză dubioasă, cercetează legile precum spărgătorii magazinele şi casele, pentru a şti pe unde pot pătrunde mai uşor. Soldaţii trebuie să fie forţaţi să lupte. Toate îndeletnicirile îşi au partea lor de înşelăciuni. Dar albinele prosperă cu milioanele şi au o cîrmuire în care puterea este îngrădită de legi. Fiecare parte, spune Mandeville, este roasă de vicii, dar întregul este un paradis: invidia era "ministru al meşteşugurilor", luxul "dădea de lucru la mulţi". Dar cît de deşartă este firea acestor albine! Într-o zi ele s-au rugat zeilor ca în stup să domnească cinstea. Şi Zeus le-a făcut pe plac. Schimbarea a avut însă urmări remarcabile: avocaţii nu au mai avut de lucru într-un stup onest, oamenii continuau să se îmbolnăvească, dar nu putea fi consultaţi decît de un personal calificat, care prescria medicamente controlate cu grijă ş.a.m.d. Activităţile stupului s-au redus treptat foarte mult, iar puţine albine au mai rămas în stup. Pînă la urmă, ele s-au retras într-o modestă scorbură de copac. Morala **Fabulei** este că doar nesăbuiţii se străduiesc să facă un stup opulent onest. Stupul fără vicii este o utopie deşartă, scrie Mandeville.

Am putea spune că, în viziunea lui Mandeville, pornirile indivizilor condamnate adesea ca vicii sînt, printr-un mecanism paradoxal, inextricabil legate de binefacerile publice.

pretindem că ne este ruşine, sînt sprijinul cel mare al unei societăţi înfloritoare[4].

. . . .

(Extrase din cel de-al şaselea dialog, între Horaţio şi Cleomenes:[5])

Cleo. Tot temeiul de care au nevoie faptele noastre pentru a conduce la mărirea naţiilor l-aţi văzut în **Fabula albinelor**. Orice politică sănătoasă, ca şi toată arta de a guverna se întemeiază pe de-a-ntregul pe cunoaşterea naturii umane. Marea iscusinţă a politicianului în general este să promoveze şi, dacă poate, să răsplătească toate acţiunile bune şi folositoare, pe de o parte; iar, pe de altă parte, să pedepsească sau cel puţin să descurajeze orice ar fi vătămător sau păgubitor pentru societate. (...).

Hor. Cum ar putea însă exista toate acestea dacă nu vor fi fost oameni străluciţi, dăruiţi cu haruri puţin obişnuite?

Cleo. Printre faptele la care mă gîndesc eu aici puţine sînt lucrarea unui singur om sau a unei singure generaţii; cea mai mare parte sînt rodul trudei mai multor veacuri. (...) Înţelepciunea de care vorbesc nu este rezultatul unui intelect rafinat sau al unei gîndiri intense, ci al unei judecăţi sănătoase şi precaute, dobîndite dintr-o lungă experienţă în meserie şi printr-o sumedenie de observaţii; printr-o astfel de înţelepciune şi graţie timpului îndelung se face că nu va fi cu mult mai greu

---

[4] După **Fabula** propriu-zisă urmează un lung comentariu al lui Mandeville. Fragmentul acesta este din "Introducerea" la cercetarea originilor virtuţii morale care urmează după fabulă (pp. 39-40).

[5] Volumul al doilea al ediţiei Kaye cuprinde dialogurile în care Mandeville reia apărarea ideilor din **Fabulă.** De astă dată, există permanent un interlocutor, Horatio, care pune la îndoială temeinicia spuselor din **Fabulă** şi un altul, Cleomenes, care încearcă să facă cît mai clare ideile **Fabulei.** Fragmentele selectate sînt din ultimul dialog.

de cîrmuit un mare oraş decît (iertată să-mi fie comparaţia umilă) de ţesut ciorapi[6]. (...)

Hor. Ce încredere putem avea în dreptatea şi integritatea oamenilor, care, pe de o parte, se dovedesc venali şi lacomi după fel de fel de bogăţii, iar pe de altă parte fac limpede, prin purtarea lor, că nici o avuţie sau stare nu le-ar ajunge vreodată pentru a acoperi cheltuielile lor sau pentru a-şi potoli poftele? În plus, nu ar fi o mare încurajare pentru virtute şi merit dacă ar fi excluşi din toate posturile de vază şi cîştig cei care nu au capacităţi sau sînt nedeprinşi cu munca, toţi cei egoişti, ambiţioşi, înfumuraţi şi destrăbălaţi?

Cleo. Nimeni nu te contrazice: iar dacă virtutea, credinţa şi fericirea viitoare ar fi căutate de majoritatea omenirii cu aceeaşi sîrguinţă ca şi plăcerea senzuală, manierele elegante şi gloria lumească, atunci desigur că ar fi cel mai bun lucru ca nimeni alţii decît oamenii ce duc o viaţă cumsecade şi au o pricepere recunoscută să ocupe orice post din cadrul cîrmuirii; dar să te aştepţi ca acest lucru să se întîmple vreodată sau să trăieşti cu speranţa ca el să aibă loc într-un mare regat opulent şi înfloritor, ar însemna să dai dovadă de o mare necunoaştere în treburile umane; iar oricine urmăreşte binecuvîntarea unei naţii cu o cumpătare generală, austeritate şi altruism, dimpreună cu cerinţa unui rai al îndestulării şi abundenţei, al creşterii comerţului, mi se pare că nu înţelege despre ce este vorba. Neputîndu-se avea ce-i mai bun din toate, să ne uităm la ce ne stă la îndemînă, iar atunci vom găsi că dintre toate mijloacele posibile de statornicire şi perpetuare a alcătuirii naţiilor sau a

---

[6] *Op. cit.*, pp. 320-322. Mandeville formulează limpede ideea că rînduielile sociale bune nu sînt rodul minţii unor legiuitori de excepţie. Este vorba de un proces impersonal (procesul de formare a unei **ordini spontane**). Mandeville nu este împotriva politicii, dar este de părere că intervenţiile politicianului trebuie să fie în acord cu pornirile firii umane (compară cu textul **Teoria sentimentelor morale** de Adam Smith, inclus în antologia de faţă).

orice altceva preţuiesc ele nu există metodă mai bună decît apărarea şi consolidarea Constituţiei lor prin legi, precum şi plăsmuirea unor asemenea forme de cîrmuire care să nu permită păgubirea bunăstării comune din pricina neştiinţei sau lipsei de probitate a miniştrilor, de se va dovedi vreunul dintre ei mai puţin iscusit sau cinstit decît ar fi de dorit[7]. (...)

Cleo. (...) Banii, pe de altă parte, sînt pe bună dreptate socotiţi a fi la originea tuturor relelor: nu a existat vreun moralist sau vreun autor de satire mai de seamă care să nu fi aruncat vina pe bani; şi totuşi ce eforturi se fac, prin ce pericole se trece pentru a-i dobîndi, pretextîndu-se că se vor face fapte bune cu ei. Cît despre mine, eu cred cu toată sinceritatea că banii, ca mijloc ajutător, au făcut mai mult rău în lume decît orice altceva. Şi totuşi, cu nici un chip nu am putea numi altceva tot atît de necesar pentru ordine, economie şi existenţa însăşi a societăţii civile; pentru că aceasta este clădită pe de–a–ntregul pe feluritele noastre dorinţi, încît întreaga suprastructură este alcătuită din serviciile reciproce pe care oamenii şi le fac unii altora. Cum să faci ca alţii să îndeplinească pentru noi un serviciu, atunci cînd prilejul o cere, este marea şi aproape permanenta problemă în viaţa oricărei persoane individuale. A ne aştepta ca alţii să ne servească pe gratis este un lucru nerezonabil; de aceea orice negoţ între oameni este un continuu schimb al unui lucru pentru altul[8]. Cel care transferă prin vînzare proprietatea asupra unui lucru ţine la interesul său tot atît de mult ca şi cel care cumpără proprietatea; iar dacă doreşti sau îţi place un lucru, deţinătorul său, oricît de multe asemenea lucruri ar poseda, sau oricît de mare nevoie ai avea de acel lucru, nu se va despărţi niciodată

---

[7] *Op. cit.*, pp. 334-335.

[8] Aceasta este tema celebră dezvoltată şi de Adam Smith în **Avuţia naţiunilor** (vezi antologia de faţă): cooperarea oamenilor se bazează nu pe bunăvoinţă şi pe dezinteres, ci pe grija pe care o au pentru propria bunăstare.

de lucrul respectiv decît în schimbul a ceva ce îi place mai mult decît lucrul pe care îl doreşti tu. Pe ce cale să conving pe cineva să mă servească însă atunci cînd serviciul pe care i l-aş putea eu concret face este unul pe care el nu-l doreşte sau de care nu-i pasă? Nimeni care nu are nici o supărare sau nu este în nici un conflict cu un alt membru al societăţii nu va face nimic în schimbul serviciilor unui avocat; iar un medic nu-şi poate procura nimic de la un om a cărui familie este perfect sănătoasă. Banii înlătură aceste piedici şi fac să dispară toate aceste dificultăţi, ei fiind o răsplată acceptabilă pentru toate serviciile pe care oamenii şi le pot face unii altora[9]. (...)

Cleo. (...) Bunăvoinţa universală care l-ar scoate cu asiduitate pe muncitorul mizer din nevoi, nu ar fi mai puţin vătămătoare pentru regatul întreg decît o putere tiranică[10] (...).

În cadrul diverselor naţii, diferitele tipuri de oameni trebuie să fie reprezentaţi, ca număr, în anumite proporţii, pentru ca întregul să fie o plăsmuire armonioasă. Iar cum aceste proporţii sînt rodul, urmarea naturală a diferenţei care există între capacităţile oamenilor şi a nestatorniciei treburilor dintre oameni, ele sînt cele mai nimerite şi mai bine orînduite atunci cînd nimeni nu intervine. De aici putem desluşi şi de ce înţelepciunea mioapă a unor oameni poate bine-intenţionaţi ne poate văduvi de fericirea care ar decurge în mod spontan din natura oricărei mari societăţi, dacă nimeni nu i-ar devia sau nu i-ar stăvili mersul. (...).

Hor. Nu vreau să intru în aceste chestiuni absconse; ce altceva mai ai de spus întru lauda banilor?

---

9 *Op. cit.*, pp. 348-349.

10 *Op. cit.*, p. 352. Din punct de vedere contemporan, este interesant că Mandeville compară urmările protecţiei pe care ar acorda-o un guvernămînt binevoitor nevoiaşilor cu acţiunile unui stat tiranic.

Cleo. (...) Născocirea banilor mi se pare a fi un lucru mult mai iscusit, potrivit cu toate pornirile firii noastre, decît orice altă intervenţie omenească[11]. (...).

. . . .

[Autorul **Fabulei albinelor**] dînd în vileag, pe de o parte, deşertăciunea lumii şi a celor mai rafinate bucurii pe care ni le oferă; iar, pe de altă parte, arătînd neputinţa raţiunii umane şi a virtuţii păgîne de a ne procura o fericire reală [a dovedit indirect necesitatea practicării creştinismului,] căci nu văd ce alt sens ar putea avea argumentele sale într-o ţară creştină şi printre oameni care pretind cu toţii că sînt în căutarea fericirii[12].

---

[11] *Op.cit.,* p. 353. Revine din nou tema **caracterului spontan** al unei mari societăţi, în care fiecare are cu adevărat beneficii.

[12] *Op. cit.,* p. 356. Acesta este chiar finalul cărţii. Mandeville argumentează că susţinerile sale pledează în favoarea creştinismului. **Mutatis mutandis,** este interesant de făcut o comparaţie cu discuţiile actuale despre moralitatea pieţei şi în special despre raporturile acesteia cu morala creştină (vezi, de pildă, cartea lui Brian Griffiths, **Morality and the Market-place**, Londra, Hodder & Stoughton, 1989, 160 p.).

ILUMINISMUL SCOŢIAN

ILUMINISMUL SCOŢIAN

Iluminismul britanic se deosebeşte în mod esenţial de cel continental. Una dintre sursele importante ale diferenţelor existente este legată de felul în care este înţeleasă natura umană. În comparaţie cu iluminiştii francezi sau germani, reprezentanţii iluminismului britanic sînt mult mai puţin tentaţi să identifice natura umană cu raţiunea. Nu raţiunea pură, ci mai curînd pasiunile, dorinţele sau interesele sînt cele ce guvernează conduita umană căci, aşa cum spunea David Hume într-o celebră frază din ***A Treatise of Human Nature,*** *"Raţiunea este şi trebuie să fie doar roaba pasiunilor, ea nu poate pretinde niciodată să aibă altă sarcină decît a le servi şi asculta" (în Cartea a II-a, "Despre pasiuni", partea a III-a, secţiunea a III-a). Ideea unei lupte între raţiune şi pasiune este mai curînd o metaforă lipsită de fundament filosofic, căci singura forţă care se poate opune impulsului unei pasiuni este impulsul alteia; raţiunea nu reprezintă, în sine, o forţă efectivă, capabilă să pună singură în mişcare personalitatea: "Întrucît raţiunea singură nu poate niciodată produce o acţiune, sau da naştere unui act de voinţă, deduc că aceeaşi facultate este la fel de neputincioasă să împiedice actul de voinţă, sau să-şi dispute preferinţa cu o pasiune sau o emoţie" (ibidem). Acest refuz de a idealiza personalitatea umană prin identificarea ei cu o fiinţă "eminamente raţională" se alătură unei înclinaţii (tipice empirismului britanic) de a acorda mai mult respect* ***experienţei*** *concrete, acumulate istoric, decît cugetării abstracte. Rezultatul acestei combinaţii de angajări intelectuale este o* ***forma mentis*** *tipică, care îşi pune cu putere amprenta pe filosofia politică şi morală din Anglia. Gînditorii formaţi în cadrul acestei tradiţii spirituale nu privesc aranjamentele sociale - legi, reguli, forme de organizare, instituţii - ca pe nişte materializări ale unor anticipări raţionale sau proiecte abstracte, şi nici ca pe nişte rezultate ale convenţiilor deliberate făcute de indivizii "raţionali". Ei insistă mereu că ordinea morală şi politică a societăţii creşte spontan, prin interacţiunea indivizilor care îşi urmăresc propriile interese, fără a le subsuma unor idealuri generale comune. Rezultatul acestei interacţiuni este întotdeauna profund*

diferit de cele scontate şi urmărite conştient de către participanţii la "jocul" social. Viaţa colectivităţii (succesul ei, în ansamblu) nu depinde deci nici de "bune intenţii" iniţiale, nici de vreun caracter "raţional", "benefic", "ideal" al unor scheme teoretice a căror aplicare s-ar impune. Ea este mult prea complexă pentru a putea fi prevăzută sau planificată; împrejurările particulare şi întîmplarea joacă un rol mult prea mare pentru ca raţiunea să poată controla sau dirija lucrurile. Prin urmare, nici indivizii - oricît de înţelepţi ar fi - şi nici puterea politică nu pot şi nu trebuie să aspire vreodată la instaurarea şi impunerea unei ordini sociale, economice, politice sau morale considerate apriori drept "optimă". Singura cale de atingere a unui "optim" uman colectiv este încurajarea libertăţii individuale (în limitele permise de cadrul legislativ firesc), tolerarea iniţiativei personale şi acceptarea rezultatului la care se ajunge în mod "natural" prin cooperarea legală a tuturor participanţilor la joc. Experienţa, şi nu criteriile abstracte, indică forma finală cea mai bună pe care trebuie s-o îmbrace viaţa şi activitatea comunităţii. Opţiunile oamenilor, dar mai ales obiceiurile, tradiţiile şi instituţiile verificate în timp, care au crescut - cum am spune azi - "organic" trebuie întotdeauna respectate, căci numai ele garantează succesul cooperării sociale. Orice amestec bazat pe idei preconcepute, pe principii teoretice, fie ele şi "generoase", în evoluţia spontană a "organismului" social reprezintă de fapt un abuz periculos. Limitarea ingerinţelor puterii politice a statului, în viaţa societăţii, abţinerea de la orice tentativă de "schimbare brutală" (Hume) a felului de a fi al oamenilor este prima condiţie a bunăstării şi fericirii unei comunităţi. (A.P.I.)

DAVID HUME

Dacă oamenii ar fi fost înzestraţi cu un respect aşa de puternic pentru binele general, ei nu şi-ar fi impus singuri niciodată aceste reguli[1]; astfel că legile juridice se nasc din principii naturale pe o cale încă şi mai indirectă şi mai artificială. Adevăratul lor izvor este iubirea de sine; şi cum iubirea de sine a unui om este în mod firesc opusă celei a altuia, aceste numeroase pasiuni interesate sînt silite să se acomodeze în aşa fel încît să se îmbine într-un sistem de conduită şi bună purtare. Prin urmare, acest sistem ce cuprinde interesele fiecărui individ este desigur avantajos tuturor; deşi el nu a fost gîndit în acest scop de cei care l-au născocit[2]. (...)

(1739)

. . . .

Suveranii trebuie să-i ia pe oameni aşa cum sînt, căci ei nu pot pretinde să introducă nici o schimbare brutală în principiile şi felurile lor de a gîndi. Pentru a se produce acele mari revoluţii care fac să varieze atît de mult înfăţişarea treburilor omeneşti, este nevoie de o lungă desfăşurare în timp,

---

[1] Hume se referă aici la regulile ordinii juridice care îngrădesc pornirile naturale ale omului. (N.T.)

[2] **A.Treatise of Human Nature,** Book III: Of Morals, Part II, Section VI: Some farther reflections concerning justice and injustice, în editarea iniţială a lui L. A. Selby-Bigge, ediţia a doua, revăzută de P.H. Nidditch, Oxford at the Clarendon Press, 1992.

cuprinzînd o diversitate de întîmplări şi împrejurări. Şi cu cît o mulţime de principii ce susţin o anume societate e mai puţin firească, cu atît mai mari vor fi greutăţile pe care le va avea de înfruntat un legiuitor în cultivarea şi promovarea lor. Cea mai bună politică a lui este să se conformeze înclinaţiei obişnuite a oamenilor şi să-i adauge toate îmbunătăţirile de care este ea pasibilă. În conformitate cu cel mai firesc curs al desfăşurării lucrurilor, industria, meşteşugurile şi comerţul măresc puterea suveranului, după cum şi fericirea supuşilor; iar politica violentă este cea care sporeşte domeniul public prin sărăcirea indivizilor particulari[3]. (...)

(1752)

. . . .

Nu este metodă mai eficace, pentru promovarea unui scop atît de bun, decît aceea de a preîntîmpina toate afronturile nesăbuite şi triumful unui partid asupra altuia, a încuraja opiniile moderate, a găsi potrivita cale de mijloc în toate disputele, a convinge pe fiecare că adversarul său poate avea uneori dreptate şi a păstra un echilibru între aprecierea şi blamul pe care trebuie să le acordăm fiecărei părţi. Primele două eseuri, privitoare la **contractul originar** şi **supunerea pasivă**, sînt gîndite în acest scop cu privire la controversele **filosofice** şi **practice** dintre partide, iar ele tind să arate că niciuna dintre părţi nu este, în aceste privinţe, atît de deplin susţinută de raţiune pe cît se sforţează ele să se măgulească singure că ar fi. Vom purcede la aplicarea aceleiaşi moderaţii cu privire la disputele **istorice** dintre partide, dovedind că fiecare din ele era îndreptăţit de existenţa unor motive plauzibile; că existau de ambele părţi oameni înţelepţi care voiau binele ţării lor; şi că duşmănia existentă în trecut între facţiuni nu avea alt

---

[3] Fragment din eseul **Of Commerce**, în volumul David Hume **Essays Moral, Political and Literary**, edited by Eugene F. Miller, ediţia Liberty Classics, Indianapolis, 1987, p. 260.

fundament mai bun decît prejudecata îngustă sau pasiunea interesată.

Partidul popular, care mai tîrziu a căpătat numele de **whigs**, ar putea justifica, cu argumente în aparenţă foarte plauzibile, acea opoziţie faţă de coroană din care provine constituţia noastră liberă de azi. Deşi siliţi să recunoască faptul că precedente în favoarea privilegiului au existat permanent, de-a lungul a multe domnii dinaintea celei a lui Charles I, ei gîndeau că nu exista nici un motiv pentru a se mai supune unei autorităţi atît de periculoase. Raţionamentul lor poate să fi fost acesta: cum drepturile oamenilor trebuie să fie socotite sacre de-a pururi, nici un ordin impus de tiranie sau de o putere arbitrară nu poate avea destulă autoritate pentru a le aboli. Libertatea este o binecuvîntare atît de inestimabilă, încît oriunde apare posibilitatea de a o redobîndi, o naţiune poate înfrunta de bună voie multe riscuri şi n-ar trebui nici măcar să se plîngă de cea mai mare vărsare de sînge sau risipă de bogăţii. Toate instituţiile omeneşti, şi cîrmuirea nu mai puţin decît celelalte, se găsesc într-o fluctuaţie neîntreruptă. Cu siguranţă că regii vor îmbrăţişa orice şansă de a-şi mări prerogativele: iar dacă oamenii nu vor prinde şi împrejurările favorabile măririi şi asigurării avantajelor poporului, un despotism universal va domina neapărat asupra întregii omeniri. Exemplul tuturor naţiunilor învecinate dovedeşte că a încredinţa tronului aceleaşi înalte prerogative ce fuseseră exercitate la început, în timpul epocilor primitive şi neluminate, nu mai este lucru sănătos. Şi cu toate că exemplul multor domnii tîrzii poate pleda în favoarea unei puteri princiare întrucîtva arbitrare, domniile mai de demult ne oferă exemplele limitărilor stricte impuse tronului; iar acele pretenţii ale parlamentului marcate azi cu titlul de inovaţii nu sînt decît redobîndirea justelor drepturi ale poporului.

Aceste vederi, departe de a fi odioase, sînt cu siguranţă vederi largi, generoase, nobile: precumpănirii şi reuşitei lor îşi datorează regatul nostru libertatea, poate că şi erudiţia, industria, comerţul şi puterea navală. Datorită lor, în primul

rînd, se distinge numele Angliei în societatea naţiunilor, tinzînd să rivalizeze cu acela al celor mai libere şi mai ilustre comunităţi ale antichităţii. Însă toate aceste urmări de amploare nu puteau fi prevăzute raţional atunci cînd a început confruntarea, regaliştilor din acele vremuri nelipsindu-le argumente plauzibile în favoarea lor prin care puteau justifica apărarea prerogativelor prinţului, prerogative bine stabilite pe atunci. Vom formula chestiunea aşa cum le putea apare ea lor în momentul înfruntării acelui parlament care, prin violentele sale uzurpări la adresa tronului, a pornit războaiele civile.

Singura regulă de cîrmuire, ar fi putut spune ei, care este cunoscută şi recunoscută printre oameni, este obiceiul şi experienţa; raţiunea este o călăuză atît de nesigură încît va fi totdeauna expusă îndoielii şi controversei: dacă ar fi putut vreodată să-şi asigure precumpănirea asupra oamenilor, aceştia ar fi păstrat-o mereu drept singura lor regulă de conduită; ei ar fi continuat să rămînă încă în starea lor naturală, primitivă, izolată, fără a se supune cîrmuirii politice a cărei unică temelie este nu raţiunea pură, ci autoritatea şi precedentul. Destramă aceste raporturi, şi ai distrus toate legăturile societăţii civile, lăsînd fiecare om liber să ia în considerare doar interesul său personal prin mijlocirea acelor tertipuri pe care i le va dicta pofta lui deghizată în hainele raţiunii. Spiritul de inovare este, în sine, periculos, indiferent cît de favorabil ar putea pare uneori obiectul său specific[4]. (...)

(1758)

. . . .

Altfel stau lucrurile în cazul virtuţilor sociale ale dreptăţii şi loialităţii. Ele sînt foarte folositoare ori, într-adevăr, absolut necesare bunei stări a omenirii: dar binele ce rezultă din ele nu este urmarea fiecărui act singular al unui individ, ci rezultă din

---

[4] Fragment din eseul **Of the Coalition of Parties**, în **Essays Moral, Political and Literary**, *op. cit.*, p. 494-496.

întregul aranjament sau sistem la care contribuie toată societatea sau cea mai pare parte a ei. (...) Fericirea şi prosperitatea omenirii, născîndu-se din virtutea socială a bunei voinţe şi din componentele ei, pot fi comparate cu un zid, construit de multe mîini, care se înalţă cu fiecare piatră ce i se adaugă şi se măreşte proporţional cu sîrguinţa fiecărui lucrător. Aceeaşi binecuvîntare, clădită pe virtutea socială a dreptăţii şi a componentelor ei, ar putea fi comparată cu construirea unei arcade, în care fiecare piatră, lăsată de una singură, ar cădea la pămînt; căci întreaga construcţie nu este susţinută decît prin îmbinarea şi sprijinul reciproc al părţilor corespunzătoare.

Toate legile firii, cele care reglementează proprietatea la fel ca şi toate legile civile, sînt generale şi privesc doar unele împrejurări proprii fiecărui caz, fără a lua în considerare caracterele, situaţiile şi raporturile persoanei respective cu alţii, şi nici urmările specifice ce pot rezulta din precizarea acestor legi în fiece caz particular care apare. Fără nici un scrupul, ele pot priva de toate bunurile sale pe un om care face mult bine altora (dacă aceste bunuri sînt dobîndite fără îndreptăţirea necesară, ca urmare a unei greşeli), pentru a le da unui avar egoist care şi-a îngrămădit totdeauna mormane uriaşe de bunuri ce nu-i sînt necesare. Folosul public cere ca proprietatea să fie reglementată de reguli generale inflexibile; şi cu toate că aceste reguli sînt alese în aşa fel încît să slujească cît se poate de bine acelaşi ţel care este folosul public, este cu neputinţă ca ele să *excludă toate nedreptăţile anume sau să facă astfel încît din* fiecare caz particular să rezulte urmări binefăcătoare. Este de ajuns dacă întregul mod de organizare sau aranjament e necesar susţinerii societăţii civile şi dacă, drept urmare, în ansamblu greutatea binelui obţinut precumpăneşte cu mult asupra celei a răului. Chiar legile generale ale universului, deşi plănuite de o înţelepciune nemărginită, nu pot exclude orice rău sau dezavantaj ce ar apare prin acţiunea lor în fiecare caz particular.

Unii au afirmat că dreptatea, ca virtute socială, ia naştere pe baza Convenţiilor Omeneşti şi că ea provine din opţiunile, consimţămîntul sau aranjamentele voluntare ale oamenilor.

Dacă prin **convenţie** se înţelege aici o **promisiune** (şi acesta este sensul cel mai obişnuit al cuvîntului), nimic nu este mai absurd decît această poziţie. Respectarea unei promisiuni este ea însăşi una din părţile cele mai importante ale dreptăţii ca virtute, şi cu siguranţă că nu sîntem constrînşi să ne ţinem cuvîntul pentru că ne-am dat cuvîntul să ne ţinem cuvîntul. Dar dacă prin convenţie se înţelege un simţ al interesului comun, pe care fiecare îl are în sufletul său, fiecare îl observă la semenii săi, şi care, împreună cu altele, îl atrage pe fiecare într-un sistem sau mod de organizare a acţiunilor care duce la folosul public - atunci trebuie recunoscut că, în acest sens, dreptatea ca virtute socială ia naştere din convenţiile omeneşti[5]. (...)

(1751)

---

[5] **Some Further Considerations with Regard to Justice**, cel de-al III-lea apendice la **An Enquiry concerning the Principles of Morals.** Traducerea s-a făcut după ediţia **Hume's Ethical Writings**, edited by Alasdair MacIntyre, Collier Macmillan, New York, 1965.

ADAM SMITH

Teoria sentimentelor morale
(fragment)[6]

Omul care în treburile publice este animat de un spirit pătruns întru totul de omenie şi bunăvoinţă va respecta puterile şi privilegiile consacrate chiar şi în cazul indivizilor, şi cu atît mai mult în cazul stărilor şi obştilor în care este împărţit statul. Deşi s-ar putea ca unele dintre aceste prerogative să i se pară într-o anume măsură abuzive, el se va putea mulţumi să îmblînzească ceea ce adesea nu poate nimici fără a recurge masiv la violenţă. Cînd el nu poate dezrădăcina cu ajutorul raţiunii şi al acţiunilor de convingere prejudecăţile împămîntenite ale oamenilor, el nu va încerca să-i aducă la supunere cu ajutorul forţei; din contră, el va respecta cu sfinţenie maxima care, după Cicero, poate fi denumită pe drept maxima divină a lui Platon, după care nu se cuvine să foloseşti violenţa nici împotriva ţării, nici împotriva părinţilor tăi[7]. După cum va putea, el îşi va adapta relaţiile sale publice la obiceiurile şi prejudecăţile înrădăcinate ale oamenilor; el va îndrepta după cum se va pricepe mai bine neajunsurile care decurg din lipsa acelor legiuiri pe care oamenii nu sînt de acord să le accepte. Atunci cînd nu poate institui ceea ce este drept,

---

[6] Din **The Theory of Moral Sentiments**, ed. de D.D. Raphael şi A. L. Macfie (vol.I. din ediţia Glasgow a operelor lui Adam Smith), Indianapolis, Liberty Fund, 1982, pp. 233-234.

[7] Aluzia lui Adam Smith este la dialogul **Criton**, unde Socrate se întreabă retoric dacă "nu este nelegiuire să foloseşti violenţa faţă de mama şi tatăl tău şi cu atît mai mult faţă de patria ta?", în contextul în care Socrate pledează pentru respectarea legilor cetăţii, deşi se află în închisoare şi aşteaptă ziua în care va trebui să bea cucuta (vezi Platon, **Opere**, vol. I, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1974, p. 72).

el nu va pregeta să facă mai bun ceea ce este rău; asemenea lui Solon, atunci cînd nu poate institui cel mai bun sistem de legi, se va strădui să-l instituie pe cel mai bun dintre cele pe care oamenii le pot suporta.

Omul sistemului[8], dimpotrivă, este înclinat să fie foarte încrezător în propria sa judecată; iar adesea este atît de pătruns de dragostea pentru presupusa frumuseţe a propriului său plan ideal de cîrmuire, încît nu poate tolera nici cea mai mică abatere de la vreuna din părţile sale. El persistă în instituirea sa în întregime, în toate detaliile sale, fără a ţine deloc cont de marile interese sau de prejudecăţile puternice care îi stau în cale. El pare să-şi închipuie că poate să-i ordoneze pe diverşii membri ai unei mari societăţi cu aceeaşi uşurinţă cu care mîna omului poate să dispună piesele pe o tablă de şah. El nu ţine cont de faptul că mutarea pieselor pe tabla de şah nu are altă sursă decît mişcarea pe care le-o imprimă mîna; pe marea tablă de şah a societăţii omeneşti însă fiecare piesă are propria ei sursă de mişcare, cît se poate de diferită de cea la care ar putea recurge legiuitorii. Dacă aceste două surse sînt puse de acord şi imprimă o mişcare în aceeaşi direcţie, jocul societăţii omeneşti va decurge lin şi armonios, fiind probabil ca el să se desfăşoare în mod fericit şi să fie încununat de succes. Dacă ele nu sînt în acord şi imprimă mişcări în direcţii diferite, atunci jocul va avea o desfăşurare jalnică, societatea trebuind să se afle tot timpul într-o stare de mare dezordine.

---

[8] Când vorbeşte despre "omul sistemului" se pare că Adam Smith îi are în vedere pe revoluţionarii francezi de la 1789. **Teoria sentimentelor morale** a fost publicată pentru prima dată în 1764. Ediţia a şasea, publicată în 1790, cu puţin înaintea morţii lui Adam Smith, conţine însă adăugiri semnificative. Smith se referă în corespondenţa sa la aceste schimbări făcute în text. În orice caz, expresii ca "spirit de sistem" şi "om al sistemului" denotă distanţarea lui Adam Smith de raţionalismul constructivist al unora dintre iluminiştii francezi, care voiau să refacă societatea pornind de la planuri ideale.

O idee generală, ba chiar cu caracter de sistem, privitoare la perfecţiunea în materie de politică şi de drept este, fără îndoială, necesară pentru a călăuzi vederile omului de stat. Dar a insista să institui, ba chiar să institui dintr-o dată, în pofida tuturor împotrivirilor, tot ceea ce poate să pară a cere ideea respectivă, nu are cum fi adesea altceva decît cea mai mare trufie. Este tot una cu a-ţi transforma propria judecată în criteriul suprem al binelui şi răului. Înseamnă să-ţi închipui că eşti singurul om înţelept şi onorabil din cadrul comunităţii, concetăţenii trebuind să se adapteze la cerinţele tale, nu tu la ale lor.

ADAM SMITH
Avuţia naţiunilor
(fragmente)[9]

În societatea civilizată, individul are în fiecare clipă nevoie de cooperare şi de ajutorul unui număr mare de oameni şi abia i-ar ajunge întreaga viaţă ca să cîştige prietenia cîtorva. Aproape la toate speciile de animale, fiecare individ, cînd ajunge la maturitate, este cu totul independent; şi în mod normal nu are nevoie de ajutorul nimănui. Dar omul are aproape întotdeauna nevoie de ajutorul semenilor săi şi în zadar va aştepta acest ajutor numai de la bunăvoinţa lor. Va reuşi, mai degrabă, dacă va putea să le intereseze dragostea lor de sine[10] în favoarea sa, arătîndu-le că este în avantajul lor să facă pentru el ceea ce el le cere. Oricine propune cuiva un tîrg sugerează să se procedeze în acest fel. Dă-mi ceea ce doresc eu şi vei căpăta ceea ce doreşti tu. Acesta este înţelesul oricărei asemenea oferte; în felul acesta obţinem, de altfel, unul de la altul cea mai mare parte din serviciile de care avem nevoie. Nu de la bunăvoinţa măcelarului, berarului sau brutarului aşteptăm noi

---

[9] Fragmentele din **Avuţia naţiunilor** sînt reproduse aici pornind de la traducerea lui Al. Hallunga (Bucureşti, Editura Academiei, 1962, vol. I, pp. 13-14, 303-305 şi vol. II, p. 144). Am confruntat însă textul traducerii cu cel din ediţia Glasgow a operelor lui Adam Smith (respectiv **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**, Indianapolis, Liberty Classics, 1981, pp. 26-27, 452-456, 687), operînd schimbările care ni s-au părut strict necesare.

[10] Adam Smith foloseşte termenul "self-love", deosebit de termenul "self-interest" la care ne-am aştepta mai degrabă în engleza de azi. Pentru a marca această diferenţă, precum şi pentru a nu răscoli în mod inutil toate conotaţiile cu care a fost acoperit termenul "egoism", am preferat să punem în româneşte "dragoste de sine".

să ne fie servită masa, ci de la grija cu care aceştia îşi privesc interesele lor. Ne adresăm nu omeniei, ci dragostei lor pentru propria persoană, şi niciodată nu le vorbim de nevoile noastre, ci de avantajele lor.

. . . .

Restrîngînd, fie prin taxe mari, fie prin prohibiţii absolute, importul din ţări străine a acelor mărfuri care pot fi produse în ţară, se asigură mai mult sau mai puţin monopolul pe piaţa internă pentru acea activitate economică internă care este folosită la producerea lor. (...)

Că acest monopol pe piaţa internă dă adeseori o mare încurajare acestui fel de activitate care se bucură de el şi că adeseori îndreaptă spre această activitate mai mult din capitalul şi munca societăţii - decît i-ar fi acordate altfel - este neîndoielnic. Însă faptul că el tinde a mări activitatea societăţii în general sau că i-ar da acesteia orientarea cea mai avantajoasă nu este, poate, tocmai aşa de evident. (...)

Orice individ se străduieşte încontinuu să găsească investiţia cea mai avantajoasă pentru capitalul de care dispune. El are în vedere avantajul lui şi nu pe acela al societăţii. Însă examinarea avantajului său, în mod natural, sau mai bine zis chiar în mod necesar, îl face să prefere investiţia care este cea mai avantajoasă pentru societate.

Mai întîi, fiecare individ încearcă a-şi investi capitalul cît mai aproape de domiciliul lui, venind deci, pe cît posibil, în sprijinul activităţii economice interne (...).

În al doilea rînd, orice individ care îşi întrebuinţează capitalul pentru susţinerea activităţii indigene, încearcă să îndrume astfel acea activitate încît produsele ei să aibă cea mai mare valoare posibilă. (...)

În mod obişnuit, individul nu intenţionează promovarea interesului public şi nici nu ştie cu cît contribuie el la această promovare. Atunci cînd preferă să sprijine activitatea indigenă, iar nu pe cea străină, el urmăreşte numai propria lui siguranţă; iar îndrumînd acea activitate în aşa fel încît să producă cea mai

mare valoare posibilă, el este condus de o mînă invizibilă ca să promoveze un scop ce nu face parte din intenţia lui. Urmărindu–şi interesul său, el adeseori promovează interesul societăţii mai eficient decît atunci cînd intenţionează să-l promoveze. N–am văzut vreun bine prea mare făcut de către cei care pretind a face comerţ pentru binele obştesc.

. . . .

Orice sistem devine, în fapt, potrivnic însuşi obiectivului pe care îşi propune să-l atingă, atunci cînd, prin încurajări excepţionale, caută să atragă din capitalul societăţii, spre o anume activitate, o parte mai mare decît partea ce s-ar investi de la sine în acel gen de activitate sau cînd, prin restricţii excepţionale, caută să abată în mod forţat, de la o anumită activitate, o parte din capitalul care altminteri s-ar investi în acel fel de avuţie şi măreţie; şi scade, în loc să sporească, valoarea reală a producţiei anuale a pămîntului şi a muncii.

Dacă se înlătură toate aceste sisteme, fie ele preferenţiale, fie restrictive, se instituie de la sine sistemul clar şi simplu al libertăţii naturale. Orice individ, atît timp cît nu încalcă legile dreptăţii, este lăsat cu desăvîrşire liber să-şi vadă de interese în chip propriu şi să-şi pună atît activitatea, cît şi capitalul în concurenţă cu activitatea şi capitalul altor indivizi sau al altor grupuri de oameni. Suveranul este complet eliberat de o îndatorire, care îl expune întotdeauna la nenumărate înşelăciuni ori de cîte ori încearcă să o îndeplinească şi pentru buna îndeplinire a căreia nici înţelepciunea oamenilor, nici ştiinţa nu pot fi cîndva suficiente: de acea îndatorire de a supraveghea activitatea particularilor şi de a o îndruma spre îndeletniciri cît mai potrivite cu interesul societăţii[11]. După sistemul libertăţii

[11] Dugald Stewart, biograful contemporan lui Adam Smith, citează următoarele idei dintr-un manuscris, azi pierdut, al lui Smith (manuscrisul datează din 1755): "Oamenii de stat şi autorii de proiecte tratează în genere omul ca pe un fel de materie primă a unei mecanici politice. Autorii de

naturale, suveranul are a se îngriji numai de trei îndatoriri, toate într-adevăr de mare importanţă, dar clare şi pe înţelesul tuturor: mai întîi datoria de a apăra societatea de orice atac sau invazie din partea altor societăţi independente; în al doilea, datoria de a apăra, pe cît posibil, pe orice membru al societăţii de nedreptăţi sau împilări din partea oricărui alt membru al societăţii, adică datoria de a înfăptui o bună împărţire a dreptăţii; şi al treilea, datoria de a înfăptui şi a întreţine anumite lucrări publice şi anumite instituţii publice a căror înfăptuire şi întreţinere nu pot constitui niciodată interesul unui particular sau al unui mic număr de particulari, deoarece unui particular, sau unui mic număr de particulari, profitul nu i-ar putea restitui niciodată cheltuielile, în timp ce marii societăţii îi poate adesea aduce mai mult decît a cheltuit.

---

proiecte tulbură felul în care natura rînduieşte viaţa oamenilor; nu este nevoie de nimic altceva decît să laşi natura să acţioneze nestingherit, să o laşi să se desfăşoare echitabil, în aşa fel încît să-şi fixeze propriile ei proiecte. (...) Pentru a aduce un stat din starea de barbarie la cel mai înalt grad de belşug nu este nevoie de multe alte lucruri decît de pace, impozite uşoare şi o împărţire rezonabilă a dreptăţii; restul vine de la sine, în virtutea cursului natural al lucrurilor. Toate stăpînirile care deviază acest curs natural al lucrurilor, care forţează viaţa să o apuce pe alt făgaş sau care se străduiesc să oprească mersul societăţii într-un anume punct sînt nenaturale, iar pentru a se menţine trebuie să recurgă la opresiune şi tiranie." (Adam Smith citat de Dugald Stewart, în "Account of the life and writings of Adam Smith, L.L.D.", reprodus în volumul Adam Smith, **Essays on Philosophical Subjects,** Indianapolis, Liberty**Classics,** 1980, p. 322).

ADAM FERGUSON

Ceea ce născoceşte castorul, furnica şi albina se pune pe seama înţelepciunii naturii. Ceea ce născocesc însă naţiunile civilizate se pune pe seama lor însele, presupunîndu-se că arată o capacitate superioară celei pe care o au sufletele primitive. Dar rînduielile omeneşti, la fel ca cele ale fiecărui animal, sînt sugerate de natură şi sînt rezultatul instinctului călăuzit de diversitatea situaţiilor în care se găsesc oamenii. Aceste rînduieli iau naştere din îmbunătăţirile succesive care s-au făcut, fără să fi existat vreo idee privind efectul lor de ansamblu; iar ele conduc treburile oamenilor la o stare complicată, pe care nici cea mai largă cuprindere a capacităţii cu care a fost înzestrată vreodată raţiunea umană nu ar fi putut s-o plăsmuiască; şi care nici chiar atunci cînd se înfăptuieşte în întregime nu poate fi înţeleasă în toată întinderea ei[12]. (...)

(1767)

. . . .

Printre împrejurările care conduc la progresul sau la declinul naţiunilor, cele ce ţin de situaţia politică pot fi cu îndreptăţire socotite printre cele dintîi sau cele mai importante. Iar aici se realizează uneori cea mai favorabilă conjunctură, sau opusul acesteia, în condiţiile în care despre viitor nu se ştie nimic, sau consecinţele probabile rămîn necunoscute. Părţile

---

[12] Acest scurt text este un fragment din **Essay on the History of Civil Society,** 182. În absenţa operei originale, traducerea s-a făcut după reproducerea din Ronald Hamowy (editor) **The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order,** Journal of the History of Philosophy Monographs, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1987, p.22.

implicate caută totdeauna să-şi îmbunătăţească starea; dar încotro se îndreaptă nu ştiu adesea nici ele. Astfel, nobilii englezi din vremea înaltei aristocraţii feudale nu ştiau că marile carte pe care le smulgeau cu de-a sila suveranului lor aveau să devină fundamentele libertăţii poporului asupra căruia ei înşişi voiau să domnească despotic. Şi nici poporul roman n-a prevăzut că sprijinul pe care-l dădea lui Cezar, slăbind Senatul, avea să înfiinţeze de fapt un despotism militar, sub care ei înşişi aveau să-şi piardă toate avantajele unei naţiuni libere[13]. (...)

(1792)

GILBERT STUART

Judecînd vremurile primitive cu măsura unei epoci cultivate, istoricii au tras adesea concluzia că rînduielile ce apar în societate sînt rezultatul existenţei unor scopuri şi intenţii. Ei caută legiuitori înainte ca legiuitorii să fi putut exista; şi, pe cînd domina cea mai adîncă ignoranţă şi lipsă de experienţă, ei îşi închipuie că cele mai dificile dintre ştiinţe atinseseră desăvîrşirea.

Însă regulile comportării oamenilor sînt descoperite în virtutea împrejurărilor şi a întîmplării; iar societatea trebuie să fi existat timp de veacuri, şi diferitele sale înfăţişări să fi fost de multe ori tălmăcite, înainte ca înţelepciunea oamenilor să fi putut planifica sau proiecta rînduielile popoarelor. Tumultul şi încurcătura ce decurg din legăturile şi raporturile sociale sugerează mai întîi avantajele ordinii. Se fac atunci

---

[13] Fragmentul provine din **Principles of Moral and Political Science, I, III, 13**, apud **The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order,** *op. cit.*, p.24.

reglementări şi se născocesc forme de justiţie. Activităţile şi schimburile speciei se înmulţesc, cerîndu-se astfel reglementări noi. Urmează îmbunătăţiri după îmbunătăţiri; iar formele de cîrmuire îşi dobîndesc treptat folosul şi valoarea[14].

(1768)

---

[14] Fragmentul provine din **An Historical Dissertation concerning the Antiquity of the English Constitution,** apud **The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order**, *op. cit.,* p. 28.

THE FEDERALIST

THE FEDERALIST

I

The Federalist *se numeşte volumul în care au fost reunite cele optzeci şi cinci de eseuri publicate de Alexander Hamilton, James Madison şi John Jay în focul luptei, la New York, pentru ratificarea Constituţiei S.U.A. În fapt, Alexander Hamilton a fost sufletul acestei lupte şi principalul autor al eseurilor din* ***The Federalist****. Madison însă, pentru contribuţia sa la elaborarea Constituţiei ca atare, este uneori numit "părintele Constituţiei".*

Deşi s-au născut ca scrieri ocazionale, eseurile din ***The Federalist*** *sînt printre textele cele mai importante de filosofie politică scrise vreodată. Firul conducător din* **Eseul 10** *consacră o temă-cheie a filosofiei politice: tirania majorităţilor.*

Madison pleacă de la constatarea caracterului pluralist al procesului politic. Pluralismul ar putea fi eliminat doar suprimînd libertatea. Într-o republică democratică, pericolul ca o minoritate să tiranizeze restul cetăţenilor este înlăturat prin domnia majorităţii. Ce ar putea sta însă în calea unei majorităţi care ar tiraniza minorităţi (de un gen sau altul)? Madison oferă un răspuns surprinzător, din perspectiva de pînă atunci a istoriei: o republică mare, în care o varietate de interese se contrabalansează unele pe altele şi în care un sistem federal şi multiple paliere ale reprezentării politice fac dificilă organizarea unei majorităţi tiranice.

La acestea ar trebui adăugată o observaţie, care explică savoarea subtextului dezbaterii în "context american": federaliştii apără Constituţia împotriva ***nu*** *a celor care ar vrea un stat* ***mai puternic, omniprezent,*** *ci a celor care vor un stat* ***şi mai slab, şi mai puţin prezent.*** *(Mihail-Radu Solcan).*

II

După două secole de cînd a fost publicat ***Federalist Nr. 10****, eseu elaborat de James Madison în 1787, acest studiu se prezintă, alături de Federalist nr. 51, ca unul din cele mai importante texte de filosofie politică din perioada modernă şi contemporană. Tema explicită a eseului este "ideea facţiunii". Madison, apărînd Constituţia americană - scrisă între mai şi septembrie 1787 şi care prevedea unirea celor 13 state într-o federaţie condusă de un puternic guvern central - a sesizat că facţiunea este o problemă cu care se va confrunta orice guvern popular, în sensul cel mai autentic al acestui termen. După Madison cauzele latente ale facţiunilor sînt* ***inerente*** *naturii umane. Prin urmare nu se pot înlătura cauzele facţiunii (nici cele ce irump din* ***pasiune*** *nici cele originate în* ***interes****) iar "singura soluţie trebuie căutată în metodele de combatere a acesteia". Există două căi principale, va arăta Madison, pentru prevenirea sau diminuarea facţiunii: a) preîntîmpinarea formării în mod simultan în cadrul unei majorităţi a aceleeaşi pasiuni sau aceluiaşi interes; b) împiedicarea majorităţii "ce are o asemenea pasiune şi un asemenea interes de a se uni şi de a-şi pune în aplicare planurile de opresiune. A încerca înlăturarea cauzelor facţiunii ar fi sinonim cu distrugerea libertăţii". Or, libertatea este o condiţie necesară atît pentru existenţa facţiunii cît şi pentru orice formă de viaţă politică normală. Prin urmare dacă încercăm să ne dispensăm de facţiuni vom distruge libertatea. Cum acest lucru nu trebuie să devină real, rezultă că un guvernămînt democratic va trebui să păstreze cu orice chip libertatea şi să facă faţă în mod raţional facţiunilor bazate pe interes şi celor bazate pe pasiune. În acest context, Madison prezintă teoria republicii comerciale extinse ca un antidot împotriva facţiunii.*

(Textul a fost tradus de A.M. Hassing şi R.F. Hassing de la Universitatea Catolică din Wasinghton DC - cărora le mulţumesc pe această cale, convins, fiind în acelaşi timp că vor aprecia această iniţiativă de valorificare a muncii lor în folosul studenţilor români. Confruntarea a fost făcută cu textul reprodus de Kenneth Janda, Jeffrey M. Berry, Jerry Goldman in ***The Challenge of Democracy****, Government in America, Second Edition, Houghton Mifflin Company Boston, 1989, A-14-17.) (Vasile Morar)*

THE FEDERALIST (10)

Dintre numeroasele avantaje pe care ni le promite o Uniune bine construită, cel care merită analizat cu cea mai mare atenţie este tendinţa Uniunii de a opri şi a ţine sub control violenţa facţiunilor. Nimic nu îi alarmează mai mult pe simpatizanţii guvernelor populare, preocupaţi de caracterul şi soarta acestora, decît contemplarea tendinţei către acest viciu periculos. Din acest motiv, ei vor acorda fără îndoială valoarea cuvenită oricărui plan care, fără a viola principiile scumpe lor, va oferi remediul adecvat. Instabilitatea, nedreptatea şi confuzia din consiliile publice au fost de fapt maladiile incurabile de care au pierit guvernele populare de pretutindeni, şi în acelaşi timp continuă a fi subiecte favorite şi fecunde din care adversarii libertăţii îşi trag argumentele lor înşelătoare. Valoroasele îmbunătăţiri aduse modelelor populare, atît cele antice, cît şi cele moderne, de către constituţiile (statelor) americane sînt demne de cea mai mare admiraţie; dar am da dovadă de un nejustificat spirit de părtinire dacă am afirma că ele au eliminat în mod efectiv orice pericol în această direcţie, aşa cum ar fi fost de dorit şi de aşteptat. Peste tot se aud plîngeri din partea celor mai serioşi şi virtuoşi cetăţeni susţinători atît ai bunei credinţe publice şi private, cît şi ai libertăţii publice şi private, care spun că guvernele noastre sînt prea instabile, că în conflictele dintre partidele rivale binele public este neglijat, şi că deciziile sînt de cele mai multe ori luate nu pe baza regulilor justiţiei şi drepturilor minorităţii, ci prin forţa superioară a unei majorităţi interesate şi opresive. Oricît de mult am dori ca aceste plîngeri să fie neîntemeiate, dovada unor fapte bine cunoscute nu ne permite să negăm că într-o anumită măsură ele sînt adevărate. La o analiză onestă a situaţiei, vom constata

că într-adevăr unele din neajunsurile pe care le întîmpinăm au fost în mod eronat atribuite activităţii guvernelor noastre; dar în acelaşi timp, vom constata că nişte cauze în afara activităţii guvernelor nu pot explica, ele singure, multe din neajunsurile cele mai grave; şi în special, nu pot explica lipsa generală, crescîndă, de încredere în treburile publice şi alarma pentru drepturile individului care răsună de la un capăt la altul al continentului. Acestea sînt în mare măsură, dacă nu chiar integral, efectele instabilităţii şi injustiţiei cu care spiritul de facţiune a pătat administraţia noastră publică.

Prin facţiune înţelegem un număr de cetăţeni, reprezentînd o majoritate sau o minoritate, care sînt uniţi şi mînaţi de un impuls comun de pasiune sau interes, potrivnic drepturilor altor cetăţeni sau intereselor permanente şi generale ale comunităţii.

Există două metode de a vindeca racilele facţiunii: prima, prin înlăturarea cauzelor acesteia; a doua, prin combaterea efectelor ei.

De asemenea, există două metode de înlăturare a cauzelor facţiunii: prima, prin distrugerea libertăţii esenţiale existenţei sale; a doua, prin insuflarea în toţi cetăţenii a aceloraşi opinii, pasiuni şi interese.

În ceea ce priveşte prima metodă, este cît se poate de adevărat că leacul este mai rău decît boala însăşi. Libertatea înseamnă pentru facţiune ceea ce aerul înseamnă pentru foc, un aliment fără de care facţiunea moare instantaneu. Dar ar fi la fel de necugetat să distrugem libertatea, factor esenţial pentru viaţa politică, pe motiv că ea alimentează facţiunea, cum ar fi să anihilăm aerul, factor esenţial pentru viaţa animală, pe motiv că acesta conferă focului forţa sa distrugătoare.

Cea de a doua soluţie este la fel de impracticabilă pe cît ar fi prima de nechibzuită. Atît timp cît raţiunea umană va fi supusă greşelii, iar omul va fi liber să facă uz de ea, vor continua să se formeze opinii diferite. Atît timp cît va exista o conexiune între raţiune şi dragostea de sine, opiniile şi pasiunile umane se vor influenţa reciproc, opiniile devenind obiecte de care se vor ataşa pasiunile. Diversitatea de facultăţi ale oamenilor, în care îşi au originea drepturile de proprietate, este, de asemenea, un obstacol insurmontabil în calea spre o uniformitate de interese. Primul obiectiv al unui guvern este să apere aceste facultăţi. Apărarea acestor facultăţi diferite şi inegale de dobîndire a proprietăţii are drept rezultat imediat posesiunea a diferite grade şi tipuri de proprietate; şi din influenţa acestor grade şi tipuri diferite de proprietate asupra sentimentelor şi vederilor proprietarilor respectivi se naşte diviziunea societăţii în interese diferite şi partide diferite.

Aşadar, cauzele latente ale facţiunilor sînt inerente naţiunii umane; le vedem manifestîndu-se pretutindeni, cu diferite grade de intensitate, în funcţie de circumstanţele diferite ale societăţii civile. Zelul pentru opinii diferite asupra religiei, guvernului sau altor domenii atît speculative, cît şi practice, ataşamentul faţă de diferiţi conducători care rîvnesc la preeminenţă şi putere, sau faţă de alte persoane ale căror succese stîrnesc pasiuni umane, toate acestea au divizat continuu omenirea în partide, insuflîndu-le ostilitate reciprocă şi făcîndu-i pe oameni mai degrabă să se contrarieze şi să se oprime unii pe alţii decît să coopereze pentru binele comun. Tendinţa oamenilor de a se lăsa antrenaţi în animozităţi reciproce este atît de puternică încît, în absenţa unui prilej real, diferenţele cele mai neînsemnate şi fanteziste au fost suficiente pentru a stîrni pasiuni ostile şi conflicte dintre cele mai violente. Dar cauza cea mai obişnuită şi durabilă a facţiunilor rămîne distribuţia diferită şi inegală a proprietăţii. Cei care deţin proprietate şi cei care nu deţin proprietate au avut întotdeauna interese diferite în societate. O

diferenţă asemănătoare există între creditori şi debitori. Grupurile cu interese comune faţă de pămînt, industrie, comerţ, capital şi faţă de alte lucruri mai puţin importante se formează în mod necesar în naţiunile civilizate pe care le împart în diferite clase mînate de sentimente şi vederi diferite. Reglementarea acestor interese variate şi opuse reprezintă principala sarcină a legislaţiei moderne şi antrenează spiritul de partidă şi de facţiune la acţiunile necesare şi curente ale guvernului.

Nici unui om nu i se pretinde să-şi judece propriul său caz, deoarece cu siguranţă ar fi influenţat în judecata sa de interesul propriu, care probabil i-ar corupe integritatea. Din acelaşi motiv, este cu atît mai impropriu ca un grup de oameni să fie şi judecători, şi parte juridică în acelaşi timp. Şi totuşi ce altceva reprezintă multe din cele mai importante acte de legislaţie dacă nu hotărîri judecătoreşti, privind desigur nu drepturile unor persoane individuale, ci drepturile unor mari grupuri de cetăţeni? Şi ce altceva sînt diferitele categorii de legislatori decît apărători şi părţi juridice în cazurile pe care le decid ei înşişi? Se propune o lege asupra datoriilor private? Aceasta reprezintă o situaţie în care creditorii sînt de o parte şi debitorii de cealaltă. Justiţia ar trebui să relizeze un echilibru între ele. Şi totuşi părţile sînt, în mod inevitabil, ele însele judecători; şi trebuie să ne aşteptăm ca partea cea mai numeroasă, sau cu alte cuvinte, facţiunea cea mai puternică, să învingă. Este cazul să se încurajeze manufacturile naţionale (şi dacă da, în ce măsură) prin restricţii asupra manufacturilor străine? Ambele sînt întrebări la care clasa proprietarilor de pămînt şi cea a industriaşilor ar răspunde în mod diferit şi probabil că nici unuia dintre ele nu ar fi călăuzită în exclusivitate de interesul justiţiei şi al binelui public. Repartizarea proporţională a impozitelor asupra diferitelor tipuri de proprietate este un act ce pare să necesite imparţialitatea cea mai desăvîrşită; şi totuşi, probabil nu există nici un alt act legislativ care să ofere un mai

bun prilej şi o mai mare tentaţie grupului predominant de a călca în picioare regulile justiţiei. Fiecare ban cu care acest grup îi împovărează pe cei în inferioritate numerică este un ban economisit în propriul lor buzunar.

E zadarnică afirmaţia că oamenii de stat luminaţi vor putea să adapteze aceste interese opuse şi să le pună în slujba binelui public. Nu totdeauna vor fi la cîrmă oameni de stat luminaţi. Şi în multe cazuri o asemenea adaptare nici nu este cu putinţă fără a se ţine seamă de consideraţii indirecte şi îndepărtate ce doar rareori vor triumfa asupra interesului imediat pe care l-ar avea o partidă de a nu ţine seamă de drepturile altei partide ori de binele comun.

Concluzia la care ajungem este că nu putem înlătura cauzele facţiunii şi că singura soluţie trebuie căutată în metodele de combatere a efectelor acesteia.

Dacă facţiunea nu întruneşte o majoritate, soluţia este oferită de principiul republican, care permite majorităţii să respingă prin alegeri periodice vederile dăunătoare ale facţiunii. Această facţiune poate să îngreuneze operaţiile guvernamentale sau să provoace convulsii societăţii; dar nu va putea să-şi execute şi să–şi mascheze actele de violenţă sub egida Constituţiei. Dar cînd o facţiune întruneşte o majoritate, forma de guvern popular îi permite să sacrifice atît binele public, cît şi drepturile altor cetăţeni în favoarea pasiunii sale dominante sau interesului său. Asigurarea binelui public şi drepturilor individuale împotriva pericolului unei asemenea facţiuni şi, în acelaşi timp, păstrarea spiritului şi formei de guvern popular reprezintă deci obiectivul înalt către care se îndreaptă căutările noastre. Aş vrea să adaug că (acest obiectiv) este condiţia esenţială prin care această formă de guvernămînt poate fi salvată de oprobriul sub care se zbate de

atîta timp, putînd astfel ajunge să fie stimată şi adoptată de către omenire.

Prin ce mijloace poate fi atins acest obiectiv? În mod evident, pe una din următoarele două căi existente: 1) preîntîmpinarea formării în mod simultan în cadrul unei majorităţi a aceleiaşi pasiuni sau aceluiaşi interes; 2) împiedicarea majorităţii ce nutreşte o asemenea pasiune sau un asemenea interes, prin numărul membrilor săi şi prin situaţia locală a acesteia, de a se uni şi de a-şi pune în aplicare planurile de opresiune. Dacă impulsul şi prilejul sînt lăsate să coincidă, ştim prea bine că nu ne putem baza pe raţiuni morale sau religioase pentru a asigura un control adecvat. Se constată că aceste raţiuni nu au nici o putere asupra injustiţiei şi violenţei indivizilor şi îşi pierd eficacitatea în mod proporţional cu numărul indivizilor întruniţi, adică în mod proproţional cu nevoia de a spori eficacitatea acestor raţiuni.

Din acest punct de vedere, se poate trage concluzia că o democraţie pură, prin care se înţelege o societate compusă dintr–un număr mic de cetăţeni care se adună şi guvernează în persoană, n-are nici un remediu împotriva neajunsurilor facţiunii. Majoritatea va avea aproape întodeauna o pasiune comună sau un interes comun; comunicarea şi unanimitatea vor rezulta din însăşi forma de guvernămînt; şi nu există nimic care să înfrîneze tentaţia de a sacrifica partida mai slabă sau un individ supărător. De aici se trage faptul că asemenea democraţii au fost întotdeauna un teatru de turbulenţă şi discordie; ele au fost considerate totdeauna ca fiind incompatibile cu siguranţa personală şi cu drepturile de proprietate; şi pe cît de scurtă le-a fost existenţa, pe atît de violent le-a fost sfîrşitul. Teoreticienii politici care sînt în favoarea acestei forme de guvernămînt au presupus în mod eronat că reducerea omenirii la o egalitate perfectă de drepturi

politice va însemna şi o perfectă egalizare şi asimilare a posesiunilor, opiniilor şi pasiunilor.

Republica, prin care se înţelege un guvern organizat pe baza unei scheme de reprezentare, deschide o perspectivă diferită şi promite remediul căutat. Dacă vom analiza punctele prin care o republică se deosebeşte de democraţia pură, vom înţelege atît natura remediului, cît şi eficacitatea pe care acest remediu trebuie să şi-o tragă de la Uniune [a statelor americane].

Cele două mari deosebiri dintre o democraţie şi o republică sînt, în primul rînd, în cazul republicii, acordarea împuternicirii de a guverna unui număr mic de cetăţeni aleşi de rest; în al doilea rînd, numărul mai mare de cetăţeni şi suprafaţa mai mare a ţării asupra cărora se poate extinde republica.

Efectul primei deosebiri este, pe de o parte, acela de a perfecţiona şi a lărgi punctele de vedere ale publicului, trecîndu-le prin filtrul unui organ de cetăţeni aleşi, a căror înţelepciune poate distinge cel mai bine adevăratul interes al ţării lor şi al căror patriotism şi dragoste de dreptate îi vor împiedica să sacrifice aceste interes în favoarea unor consideraţii temporare sau parţiale. Sub acest statut, se poate chiar întîmpla ca glasul public, exprimat de reprezentanţii poporului, să fie în mai multă armonie cu binele public decît dacă ar fi exprimat de poporul însuşi, întrunit în acest scop. Pe de altă parte, efectul ar putea fi cel opus. Oamenii înclinaţi temperamental spre facţiune, oameni cu prejudecăţi locale, sau cu scopuri ticăloase pot să obţină mai întîi sufragiile prin intrigi, corupţie sau prin alte mijloace, pentru ca mai apoi să trădeze interesele poporului. Întrebarea care rezultă este care dintre republici, cea restrînsă sau cea extinsă, este mai propice pentru alegerea unor custozi potriviţi ai binelui public. Din două considerente evidente, răspunsul este în mod clar în favoarea republicii extinse.

În primul rînd, trebuie remarcat faptul că oricît de mică ar fi republica, numărul reprezentanţilor trebuie ridicat pînă la un anumit nivel, pentru a se preîntîmpina cabala unui grup mic, şi oricît de mare ar fi republica, numărul reprezentanţilor trebuie limitat la un anumit nivel, pentru a se preîntîmpina confuzia creată de mulţime. Dat fiind că numărul reprezentanţilor în cele două cazuri nu este proporţional cu cel al alegătorilor, fiind cel mai mare ca proporţie în republica restrînsă, tragem concluzia că dacă proporţia de indivizi adecvaţi în republica extinsă nu este inferioară proporţiei de indivizi adecvaţi din republica restrînsă, republica extinsă va oferi o mai mare selecţie şi deci o probabilitate mai mare de alegere adecvată a reprezentanţilor.

În al doilea rînd, cum fiecare reprezentant va fi ales de un mai mare număr de cetăţeni în republica extinsă decît în republica restrînsă, va fi mai greu pentru candidaţii lipsiţi de merit să practice cu succes tehnicile corupte prin care sînt cîştigate atît de des alegerile electorale; iar sufragiile poporului fiind mai libere, va fi mai uşor ca ele să se concentreze asupra oamenilor cu meritele cele mai atrăgătoare şi cu caracterele cele mai cunoscute şi respectate.

Trebuie să mărturisim că în această situaţie, ca în majoritatea cazurilor, există o linie de mijloc, de-o parte şi de alta a căreia se vor constata neajunsuri. Dacă numărul alegătorilor e prea mare, reprezentantul ales va cunoaşte prea puţin despre circumstanţele locale şi grupurile minore de interese; dacă numărul alegătorilor e prea mic, reprezentantul va fi ataşat de acestea într-un mod exagerat şi va fi prea puţin capabil să înţeleagă şi să urmărească obiective mari, naţionale. Constituţia federală oferă o combinaţie fericită în această privinţă. Interesele mari şi generale fac parte din atribuţia organului legislativ naţional, iar cele locale şi speciale cad în atribuţia organelor legislative ale statelor.

Cealaltă deosebire constă în faptul că numărul cetăţenilor şi suprafaţa teritoriului ce pot fi incluse în sfera de acţiune a guvernului republican sînt mai mari decît în cazul guvernului [pur] democratic. Acest aspect este cel care face în mod special ca grupurile facţioase să fie mai puţin de temut în cazul guvernului republican decît în cazul celui [pur] democratic. Cu cît este societata mai restrînsă, cu atît vor fi mai puţine partidele şi grupurile de interese distincte care o compun. Cu cît sînt mai puţine partidele şi interesele distincte, cu atît se va găsi mai des o majoritate a aceleiaşi partide şi cu cît este mai mic numărul indivizilor care compun o majoritate şi mai restrînsă sfera în care se află aceştia, cu atît mai uşor le va fi să cadă de acord şi să-şi pună în aplicare planurile de opresiune. Dacă această sferă se măreşte, ea va cuprinde o mai mare varietate de partide şi interese; şi devine astfel mai puţin probabil ca o majoritate să aibă un motiv comun pentru a invada drepturile altor cetăţeni; sau, dacă există un asemenea motiv comun, va fi mai dificil pentru toţi cei care îl împărtăşesc să-şi descopere propria putere şi să acţioneze la unison. Pe lîngă alte impedimente, se poate remarca faptul că, acolo unde există conştiinţa unor scopuri nedrepte sau dezonorante, comunicarea este întotdeauna împiedicată de lipsa de încredere, în proporţie directă cu numărul de persoane al căror asentiment este necesar.

De aici apare în mod clar faptul că de acelaşi avantaj pe care îl are o republică faţă de o democraţie [pură] în a combate efectele facţiunii se bucură şi republica extinsă faţă de cea restrînsă, precum şi Uniunea faţă de statele care o compun. Constă oare acest avantaj în alegerea reprezentanţilor ale căror vederi luminate şi sentimente virtuoase îi ridică deasupra prejudecăţilor locale şi a uneltirilor de injusteţe? Nu se poate nega că reprezentanţii Uniunii au cele mai mari şanse să posede aceste însuşiri indispensabile. Ori avantajul constă oare în mai mare siguranţă pe care o prezintă o varietate sporită de partide împotriva posibilităţii ca una din partide să

devină superioară numericeşte şi să le oprime pe celelalte? Într-o egală măsură varietatea mai mare a partidelor cuprinse în Uniune sporeşte într-adevăr această siguranţă. Şi, în sfîrşit, constă oare avantajul în obstacolele mai mari ce se ridică în calea consensului şi a realizării dorinţelor secrete ale unei majorităţi injuste şi interesate? Şi în cazul acesta, dimensiunea Uniunii îi conferă acesteia avantajul cel mai palpabil.

Influenţa conducătorilor facţioşi va putea să aţîţe spiritele în statele lor respective, dar nu va putea să stîrnească o conflagraţie în celelalte state. O sectă religioasă poate să degenereze într-o facţiune politică într-o parte a Confederaţiei, dar varietatea de secte răspîndite pe întreaga suprafaţă a Confederaţiei va constitui o protecţie a consiliilor naţionale împotriva oricărui pericol venind din acea direcţie. Posibilitatea ca pasiunea pentru introducerea banilor de hîrtie, pentru anularea datoriilor, pentru diviziunea egală a proprietăţii sau pentru orice alt proiect impropriu sau defectuos să se extindă la toţi membrii Uniunii este mai redusă decît posibilitatea de a contamina doar un anume membru al acesteia, în aceeaşi proporţie în care o asemenea maladie poate să infecteze un anume comitat sau district mai uşor decît un stat întreg.

Extinderea şi structura adecvată a Uniunii, prin urmare, oferă un remediu republican pentru maladiile care se abat cel mai des asupra guvernului republican. În aceeaşi măsură în care ne simţim încîntaţi şi mîndri că sîntem republicani, trebuie să ne manifestăm şi entuziasmul pentru păstrarea spiritului federaliştilor şi pentru sprijinarea caracterului acestora.

Publius (James Madison)

EDMUND BURKE

EDMUND BURKE

*Edmund Burke (1729-1797) are privilegiul de a aparţine unei familii extrem de exclusiviste de spirite alese: este vorba de familia acelor gînditori care, indiferenţi faţă de tentaţia speculativă a construcţiei de sistem, s-au rezumat la a-şi exercita pătrunderea şi originalitatea în cîteva eseuri pe teme foarte diferite, aparţinînd unor domenii complet distincte, dar care au reuşit performanţa rarisimă de a deveni clasici în fiecare din acestea, eseurile în cauză confirmîndu-se în timp drept lucrări fundamentale, întemeietoare de tradiţie intelectuală. Căci eseul lui Burke despre Sublim şi Frumos (**A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of The Sublime and Beautiful**, apărut în 1756 şi 1757) nu numai că l-a influenţat direct pe Lessing, în al său **Laocoon**, dar a devenit o lucrare de referinţă a esteticii clasice, fiind şi astăzi inclus printre lucrările fundamentale ale domeniului în orice bibliografie serioasă. În acelaşi timp, faimoasele reflecţii asupra revoluţiei franceze (**Reflections on the Revolution in France**, 1790) reprezintă una dintre cele cîteva opere esenţiale ale filosofiei politice moderne, considerată adesea drept o adevărată Biblie a conservatorismului filosofic şi recunoscută, oricum, drept piatră de fundament a tradiţiei realiste în gîndirea social-politică, adică a acelei tradiţii care s-a opus (din nefericire, nu totdeauna cu succes practic) utopiilor sociale, ideologiilor radical-revoluţionare şi facilelor "teorii progresiste" care au minat istoria - nu doar intelectuală! - a Europei între 1789 şi 1989.*

***Reflecţiile** lui Edmund Burke sînt, în fond, o superbă (literar vorbind) dar incisivă (teoretic) lucrare critică. Ţinta centrală a atacului lansat de gînditorul britanic născut la Dublin nu este pur şi simplu retorica găunoasă, exaltată şi deseori iresponsabilă a iacobinismului de la 1789, ci, în cele din urmă, acea **furor** revoluţionară care se poate dezlănţui oricînd în istorie, pretinzînd să şteargă de pe faţa pămîntului vechiul mod de viaţă, vechile instituţii*

şi forme de organizare, precum şi vechile valori ale unei comunităţi în numele unui ideal mai mult sau mai puţin abstract, al unor proiecte aparent generoase dar prea puţin chibzuite şi al unui entuziasm speculativ cu valenţe messianice.

Nici un tip de instituţii, relaţii i ıterumane sau valori, nici un tip de ordine politică sau morală nu se pot constitui în mod firesc pe această bază. Tocmai din acest motiv, ambiţia de a inventa noua ordine socială şi spirituală conduce la acţiunea de impunere a "noului" revoluţionar societăţii civile, acţiune dictată de anumite elite politice radicale (bunăoară de iacobini). Apare astfel o adîncă opoziţie între "nobilele" idealuri afirmate şi tradiţionala, cinica dictatură exercitată efectiv - printre consecinţele acestui fenomen numărîndu-se, nu în ultimul rînd, şi pervertirea morală a multor oameni (sicofanţii devin cei mai virulenţi critici, cum subliniază Burke): vechii conformişti se transformă în radicali, în cei mai intransigenţi "puri şi duri".

*Edmund Burke este, poate, primul filosof al politicii care a sesizat această contradicţie internă a spiritului revoluţionar, radicalist, care predică Binele general, dar practică totdeauna strategia clasică a forţei, impunerii şi constrîngerii (a se vedea în acest sens partea de început a ultimului fragment din cele selectate în acest volum). Ceea ce vom găsi în **Reflecţii** este o lungă demontare critică a radicalismului politic doctrinar.*

*O primă temă a demersului critic prezentat aici este caracterul abstract-speculativ al radicalismului revoluţionar. Ideologiile extremiste ale schimbării "radicale" se bazează totdeauna pe sloganuri generale privind "libertatea", "egalitatea" şi "drepturile omului". Burke critică sever retorica superficială fondată pe asemenea generalităţi, argumentînd că însăşi libertatea (a cărei importanţă n-o minimalizează cîtuşi de puţin) trebuie apreciată după **efectele** sociale concrete la care conduce şi în corelaţie cu alte valori (bunăstare, stabilitate socială, pace internă şi externă, moralitate), nicidecum ca o valoare în sine, dezirabilă la modul absolut, realizabilă cu orice preţ, indiferent de contextul social concret, de ambianţa istorică reală (a se vedea în acest sens primul fragment tradus în cele ce urmează). Nu exaltarea principială, abstractă, a libertăţii, nu urmărirea ei obsesivă odată cu ignorarea altor valori sau necesităţi este calea fericirii umane: conservatorismul respinge acest gen de monomanie care nu poate conduce decît la un fanatism distructiv.*

Înrudită cu această critică a absolutizării unilaterale a unei singure valori este şi respingerea demagogiei "drepturilor omului" (a se vedea partea finală a celui de-al doilea fragment selectat aici).

*Burke nu respinge **de plano** ideea drepturilor omului, dar subliniază că retorica axată pe această idee nu poate duce la nimic bun dacă cerința respectării acestor drepturi nu este corelată cu realitățile sociale și nu este adaptată la posibilitățile efective de satisfacere a ei. Enunțarea teoretică a unor drepturi ideale pe care nimeni nu le poate garanta efectiv și nici asigura practic reprezintă doar un tip periculos de propagandă ieftină care generează speranțe nejustificate, iluzii grandioase avînd drept rezultat concret mari dezamăgiri istorice. Două sugestii sînt deosebit de importante în acest context: aceea că oamenii nu trebuie niciodată încurajați să aspire la ceea ce este nerezonabil, nerealist, imposibil de obținut practic și aceea că trebuie totdeauna evitată contradicția periculoasă dintre amploarea promisiunilor politice făcute și sărăcia sau primitivismul schemelor practice concepute pentru a asigura îndeplinirea lor.*

O idee extrem de importantă, care va deveni principiu constitutiv al conservatorismului modern (regăsindu-se și în teoriile contemporane, bunăoară la Oakeshott - a se vedea, în acest sens, eseul despre conservatorism din finalul acestui volum) este aceea că teoria politică ține de domeniul cunoașterii practice, nu al celei pur teoretice. Concluzia lui Burke (a se vedea prima parte a celui de-al doilea fragment selectat) este că în această sferă toate problemele, sînt "chestiuni de oportunitate" practică ce trebuie judecate prin prisma împrejurărilor particulare în care se pun, a efectelor concrete la care conduc inițiativele politice și a cunoașterii tacite înglobate în experiență, nicidecum pe baza unor abstracții anistorice cum sînt principiile metafizice, idealurile utopice sau dezideratele "general-umane".

*Cel de-al treilea fragment ales din **Reflecții** face o originală analiză a mecanismului prin care radicalismul politic, fundamentalismul ideologic bazat pe principii speculative, conduce în mod inevitabil la cele mai rele consecințe sociale și morale. Exaltarea politică, absolutismul bazat pe cerințe ideale și strategii extremiste - de tipul "sau tot, sau nimic" - refuzul compromisului rațional, al evoluțiilor treptate, maximalismul pretențiilor radicale duc la destrămarea sistemului firesc de reacții sociale, la degradarea conduitei reglementate, la anularea substanței normelor politice și juridice (anomie) și la amoralitate.*

Una din temele centrale ale conservatorismului, bine conturată la Burke, este critica raționalismului excesiv. Rațiunea individului, dar și gîndirea unei generații, comunități, epoci nu sînt infailibile și deci nu pot constitui unicul fundament al existenței colective. Tradiția și chiar "prejudecățile" (care conțin totuși un gen de înțelepciune practică,

utilă ca instrument expeditiv) sînt chemate să ajute "raţiunea". Regîndirea întregii vieţi sociale exclusiv pe baza principiilor "raţionale" ale unei singure generaţii sau epoci, prin ignorarea experienţei şi a tradiţiei, nu înseamnă instaurarea definitivă a raţionalităţii - cum pretind totdeauna radicalii revoluţionari - ci absolutizarea altor prejudecăţi decît cele "clasice" şi descătuşarea acelei ***furor*** *a schimbării cu orice preţ, atît de costisitoare pentru comunitate. (A se vedea în acest sens cel de-al patrulea fragment al selecţiei).*

Nici măcar oamenii cei mai eminenţi, nici geniile politice nu produc planuri şi proiecte perfecte (subliniază Burke în partea de mijloc a ultimului fragment tradus, inaugurînd o temă care apare şi la Mill - a se vedea cel de-al treilea fragment din **On Liberty***) şi ca atare nici o societate nu se poate fundamenta exclusiv pe înţelepciunea teoretică a unei singure generaţii sau doctrine.*

Cel de-al cincilea fragment ridică explicit problema necesităţii limitării puterii politice. Aprobarea "opiniei publice", sau chiar adeziunea majorităţii (există şi o dictatură a majorităţii, cu nimic mai bună decît cea a unei minorităţi, aşa cum argumentează mai tîrziu şi Mill) nu pot legitima extinderea nelimitată a puterii politice şi nici anularea responsabilităţii pentru efectele politicii duse de forţa executivă. Puterea politică trebuie totdeauna supusă restricţiilor, indiferent de faptul că ea pare (generaţiei respective, comunităţii sau ideologilor din acea epocă) că ar reprezenta Binele, Progresul, sau Idealul; dacă acest lucru nu se întîmplă, mai devreme sau mai tîrziu ea îşi subordonează societatea civilă pe care o violentează şi o supune abuzurilor.

Cel de-al şaselea fragment ilustrează cea mai cunoscută temă a conservatorismului politic: necesitatea cultivării şi apărării tradiţiilor politice, morale şi religioase. Instabilitatea socială, versatilitatea, experimentele sociale arbitrare (a se vedea în acest sens şi partea de început a celui de-al optulea fragment) sînt aici prezentate drept mult mai dăunătoare decît imobilismul politic. Remarcabilă este metafora "establishment"-ului ca "părinte", ale cărui defecte trebuie abordate cu compasiune, grijă şi atenţie iubitoare. Sugestia este că fiecare generaţie este, ea însăşi, fiica acelei ordini politice şi morale pe care poate dori să o conteste şi deci că este absurdă pretenţia de a face ***tabula rasa*** *din trecut, din tradiţie, pentru a inaugura un mod de viaţă radical diferit. Orice generaţie are dreptul de a se disocia de unele aspecte ale ordinii tradiţionale, dar ea nu poate aspira, în mod legitim, să anuleze complet tradiţia în care s-a format. Ca şi în cazul relaţiilor familiale, atitudinea critică poate fi legitimă, dar ura atotcuprinzătoare, care desfiinţează, nu.*

Cel de-al şaptelea fragment selectat evidenţiază pericolele potenţiale ale înclinaţiei de a schimba cu forţa modul de a trăi al oamenilor (în numele unor idealuri abstracte), de a revoluţiona complet, brusc, existenţa socială şi morală. Burke enunţă aici limpede opţiunea conservatoare pentru ***reformă*** *(treptată, cenzurată, precaută) în loc de revoluţie. Nu se poate niciodată face totală abstracţie de trecut, ordinea stabilită nu poate fi nicicum rasă complet, iar o ţară nu este o foaie albă pe care fiecare generaţie (sau mişcare istorică) să poată scrie un text cu totul nou, după dorinţă. Un mod nou de viaţă nu se poate* ***inventa****, nu se poate crea integral din nimic şi nu se poate instaura ignorînd sau negînd total tradiţia. Din acest motiv, singura opţiune realistă este - nu revoluţia - ci reforma; nu schimbarea maximală, radicală, completă ci modificarea treptată, împletirea conservării cu revizuirea.*

Cel de-al optulea fragment continuă această pledoarie pentru evitarea rupturilor sociale bazate pe speculaţii necontrolate privind un presupus Bine general, pe exaltarea politică şi morală şi pe un periculos experimentalism. Strategia radical-revoluţionară urmăreşte în fond să evite dificultăţile imense ale reformei treptate, pe bază de selecţie chibzuită, discernămînt, confruntare cu concluziile experienţei, menţinerea echilibrului social, compromis şi conciliere) prin invenţie politică şi morală impusă cu forţa. Această strategie este în fond efectul unei extreme nerăbdări, a unei intoleranţe cu totul exagerate faţă de răul (întotdeauna prezent în societate) şi viciile atribuite ordinii tradiţionale precum şi al încrederii absurde în genialitatea unor proiecte cu rol de panaceu social. Tot ceea ce nu s-a încercat pare uşor, tot ceea ce nu s-a verificat practic pare ireproşabil, planurile abstracte generează iluzii, iar iluziile fascinează. Pe baza lor însă, nu se poate edifica un mod de viaţă care să corespundă nevoilor reale ale oamenilor. Proiectele utopice, impuse cu urgenţa credinţei fanatice sau a speranţei naive în panaceе, conduc la ordini politice şi morale simpliste, primitive, tiranice. Burke susţine că numai strategia dificilă, greoaie, îndelungată a reformei treptate, a concilierii nevoilor şi intereselor opuse, a echilibrării lente bazate pe cooperare, toleranţă, respect pentru tradiţie poate conduce la constituirea unei ordini sociale îndeajuns de complexe şi de realiste pentru a satisface comunitatea.

Experienţa politică pe care am acumulat-o pînă la sfîrşitul secolului XX, experienţa numeroaselor revoluţii şi contrarevoluţii sîngeroase, a regimurilor dictatoriale, a "ordinilor noi" propovăduite mesianic şi rapid transformate în societăţi "închise", totalitare, pare să-i dea dreptate. (A.P.I.)

Reflecţii asupra revoluţiei din Franţa (fragmente)[1]

Îndrăznesc să mă măgulesc pe mine însumi spunînd că eu iubesc o libertate bărbătească, morală, bine reglementată la fel de mult ca orice domn din acea societate[2], oricare ar fi el; şi poate că am dat dovezi la fel de bune ale ataşamentului meu pentru cauza libertăţii în cursul întregii mele vieţi publice. Cred că pizmuiesc la fel de puţin ca şi ei libertatea altor naţiuni. Dar nu pot ieşi în faţă pentru a lăuda sau condamna ceva legat de treburile sau interesele omeneşti, bazîndu-mă doar pe o viziune simplă asupra lucrului în cauză, aşa cum se prezintă el, despuiat de orice legătură, în toată goliciunea şi solitudinea abstracţiei sale metafizice. Împrejurările (care pentru unii domni nu înseamnă nimic) sînt cele care dau, de fapt, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă şi efectul său aparte. Împrejurările sînt cele care fac dintr-un sistem civil şi politic ceva binefăcător sau ceva dăunător omenirii. Abstract vorbind, guvernămîntul, la fel ca şi libertatea, este un lucru bun; şi totuşi aş fi putut eu, menţinîndu-mă în limitele judecăţii sănătoase, să felicit acum zece ani Franţa pentru că se bucura de o guvernare (căci pe atunci nu-i lipsea guvernarea) fără a cerceta natura acestei guvernări şi felul cum era ea administrată? Pot eu să felicit acum aceeaşi naţiune pentru libertatea ei? Oare pentru că libertatea, luată în abstract, se numără printre

---

[1] Edmund Burke **Reflections on the Revolution in France,** în volumul cuprinzînd operele principale ale lui Burke, editat în seria The Harvard Classics, şi publicat de P.F. Collier and Son Corporation, New York, 1969.

[2] Burke se referă la Societatea Revoluţiei, un club londonez care elogia măsurile Adunării Naţionale din Franţa. (N.T.)

binefacerile omenirii, trebuie să felicit, cu toată seriozitatea, un nebun care a scăpat de constrîngerea protectoare şi de întunecimea salutară a celulei sale, pentru că şi-a restabilit putinţa de a se bucura de soare şi libertate? Trebuie să-l felicit pe hoţul la drumul mare şi pe ucigaş, atunci cînd a scăpat din închisoare, pentru că şi-a recăpătat drepturile naturale? Aceasta ar însemna să jucăm iar scena criminalilor condamnaţi la galeră şi a eroicei lor eliberări, metafizica Cavalerului Tristei Figuri.

Atunci cînd văd acţionînd spiritul libertăţii, văd lucrînd un principiu puternic; şi deocamdată asta este tot ce pot şti despre el. **Gazul** nestăpînit, gazul care face ca apa să devină efervescentă, a fost descătuşat, aceasta se vede; dar se cuvine să suspendăm orice judecată pînă cînd prima efervescenţă se potoleşte puţin, pînă cînd lichidul se limpezeşte şi vedem în adîncime, nu doar agitaţia unei suprafeţe tulburate, spumegînde. Trebuie să fiu îndeajuns de sigur, înainte de a mă hazarda public să felicit oamenii pentru o binefacere, că ei au dobîndit într–adevăr una. Linguşirea corupe şi pe cel ce linguşeşte şi pe cel linguşit; iar adulaţia nu serveşte cu nimic mai mult popoarelor decît regilor. Ar trebui deci să-mi suspend felicitările prilejuite de noua libertate a Franţei pînă cînd aş fi destul de informat cu privire la felul în care se îmbină ea cu guvernarea; cu forţa publică; cu disciplina şi supunerea armatelor; cu perceperea unui impozit bine împărţit; cu moralitatea şi religia; cu siguranţa proprietăţii; cu pacea şi ordinea; cu bunele moravuri în viaţa publică şi în societate. Toate acestea sînt şi ele (în felul lor) lucruri bune; iar fără ele libertatea nu este, atît timp cît durează, o binefacere şi nici nu are şanse să se menţină mult timp. Efectul libertăţii asupra indivizilor este că ei pot face ce le place: trebuie să vedem însă ce le va place să facă, înainte de a risca felicitări ce s-ar putea repede transforma în plîngeri. Prudenţa ne-ar dicta să facem acest lucru şi în cazul persoanelor particulare, a indivizilor separaţi; dar, cînd oamenii acţionează în grup, libertatea devine

putere. Înainte de a se pronunţa, oamenii chibzuiţi vor observa cum este folosită **puterea**; şi mai cu seamă un lucru atît de dificil cum e o putere **nouă** în mîinile unor oameni **noi**, ale căror principii, firi şi înclinaţii nu sînt deloc, sau sînt doar prea puţin, cunoscute pe baza experienţei[3]. (...)

. . . .

Guvernarea nu se constituie în virtutea drepturilor naturale, care pot exista şi există complet independent de ea; şi ele există cu mult mai multă limpezime şi într-un grad mult mai mare de perfecţie abstractă: dar tocmai perfecţiunea lor abstractă este defectul lor practic. Avînd dreptul la orice, ei doresc totul[4]. Guvernarea este o invenţie a înţelepciunii omeneşti menită să se îngrijească de **nevoile** omeneşti. Oamenii au dreptul ca această înţelepciune să se îngrijească de nevoile respective. Printre aceste nevoi trebuie socotită şi nevoia, rezultînd din societatea civilă, unei constrîngeri îndeajuns de puternice impuse pasiunilor lor. Societatea necesită nu numai o stăpînire a pasiunilor oamenilor ca indivizi, ci şi ca înclinaţiile de masă sau de grup să fie adesea contracarate, la fel ca şi cele individuale, ca voinţa lor să fie ţinută sub control iar pasiunile lor să fie aduse sub ascultare. Aceasta nu se poate face decît **printr-o putere care există în afara lor** şi care, în exercitarea funcţiunii sale, să nu fie supusă acelei voinţe şi acelor pasiuni pe care, conform însărcinării sale, trebuie să le ţină în frîu şi să le stăpînească. În acest context, contrîngerile exercitate asupra oamenilor trebuie socotite ca făcînd parte dintre drepturile lor, la fel ca şi libertăţile. Dar cum libertăţile şi constrîngerile se schimbă o dată cu vremurile şi cu

---

[3] *Op. cit.*, pp. 147-149.

[4] Fraza din textul original admite şi următoarea traducere alternativă: "A avea dreptul la orice înseamnă să-ţi lipsească totul". Unii traducători au preferat această variantă, ni se pare însă că varianta adoptată aici este mai coerentă cu contextul. (N.T.)

împrejurările, şi cum pot suferi nemărginit de multe modificări ele nu pot fi stabilite pe baza vreunei reguli abstracte; şi nimic nu este mai prostesc decît să fie discutate pe baza unui asemenea principiu.

Din clipa în care micşorezi cu ceva dreptul originar al omului, dreptul fiecăruia de a se cîrmui singur, şi îngădui o limitare artificială, pozitivă, a acelui drept, din acea clipă întreaga organizare a guvernării devine o chestiune de oportunitate. Tocmai aceasta face din constituţia unui stat, din cuvenita împărţire a puterilor sale, un subiect care cere cea mai complexă şi mai fină abilitate. El cere o adîncă cunoaştere a naturii umane şi a nevoilor omeneşti, precum şi a ceea ce uşurează sau împiedică atingerea diferitelor scopuri ce vor fi urmărite de mecanismul instituţiilor civile. Statul trebuie să aibă resurse pentru puterea sa şi remedii pentru dereglările sale. La ce bun să se discute dreptul abstract al omului la hrană sau tratament? Întrebarea este prin ce metodă pot fi acestea procurate şi administrate. Iar în asemenea deliberări voi da totdeauna sfatul de a fi chemat în ajutor fermierul şi medicul mai curînd decît profesorul de metafizică.

La fel ca oricare altă ştiinţă experimentală, ştiinţa de a clădi un stat, sau de a-l renova, nu este o ştiinţă care să poată fi predată **a priori**. Şi nu o experienţă scurtă este cea în măsură să ne instruiască în această ştiinţă practică. Căci efectele reale ale cauzelor morale nu sînt întotdeauna imediate; ci ceea ce este vătămător în primă instanţă poate fi chiar excelent în acţiunea pe termen lung; iar caracterul său excelent se poate naşte chiar din relele efecte pe care le produce la început. Se întîmplă, de asemenea, şi invers: planuri foarte credibile, cu debuturi încurajatoare, ajung adesea la încheieri ruşinoase şi lamentabile. În toate statele există adesea unele cauze obscure şi aproape ascunse, lucruri ce par de mică importanţă la prima vedere, dar de care poate să depindă în mod esenţial o foarte mare parte din prosperitatea sau nenorocirile lor. Prin urmare, ştiinţa guvernării fiind în aşa mod

măsură una de ordin practic, menită în sine unor atari ţeluri practice, şi un subiect care necesită experienţă, ba chiar mai multă experienţă decît poate dobîndi un om de-a lungul întregii sale vieţi, oricît de înţelept şi de bun observator ar fi el, numai cu o nemărginită precauţie ar trebui să se aventureze un om în dărîmarea unui edificiu care a răspuns timp de secole, măcar într-o măsură cît de cît acceptabilă, ţelurilor întregii societăţi, sau în reclădirea lui fără a avea în faţa ochilor modele sau exemple ce şi-au dovedit utilitatea.

Aceste drepturi metafizice pătrunzînd în viaţa obişnuită, ca razele de lumină care străbat un mediu dens, sînt, conform legilor naturii, supuse unei refracţii de la linia dreaptă. Într–adevăr, în acea masă imensă şi complicată de pasiuni şi interese omeneşti, drepturile originare ale oamenilor suferă o asemenea diversitate de refracţii şi reflectări, încît devine absurd să se vorbească despre ele ca şi cum şi-ar fi păstrat simplitatea direcţiei iniţiale. Firea omului este complicată; scopurile societăţii sînt de cea mai mare complexitate posibilă: şi, prin urmare, nici o organizare simplă a puterii nu poate fi potrivită nici firii omului, nici specificului treburilor omeneşti. Atunci cînd aud ce simplă e născocirea la care ţinteşte şi pe care o laudă oricare din noile constituţii politice, nu mi-e deloc greu să hotărăsc că meşteşugarii nu-şi cunosc deloc meseria sau că ei îşi neglijează total datoriile. Orice mod de guvernare simplu este fundamental deficitar, ca să nu spun mai mult. Dacă priveşti societatea dintr-un singur punct de vedere, toate aceste moduri simple de organizare sînt nemărginit de atrăgătoare. Fiecare din ele ar răspunde de fapt unicului ei ţel cu mult mai bine decît reuşeşte un mod de organizare complex să atingă toate scopurile sale complexe. Dar este mai bine ca întregului să i se răspundă într-un mod imperfect şi cu lacune, decît să avem situaţia în care, în timp ce unele părţi componente sînt îngrijite cu meticulozitate, altele sînt neglijate cu totul sau poate chiar serios vătămate datorită grijii exagerate pentru o componentă favorită.

Pretinsele drepturi la care se referă aceşti teoreticieni au toate un caracter extrem: şi tocmai în măsura în care sînt adevărate din punct de vedere metafizic, ele sînt false din punct de vedere moral şi politic[5]. (...)

Constatînd că principiile lor extreme nu se aplică situaţiilor care cer doar o rezistenţă limitată, sau, aş mai putea spune, civilă şi legală, aceşti profesori nu mai recurg deloc la rezistenţă în asemenea cazuri. Pentru ei, ori este război sau revoluţie, ori nu e nimic. Constatînd că schemele lor politice nu sînt potrivite stării lumii în care trăiesc, ei ajung adesea să desconsidere toate principiile politice; şi, în ceea ce-i priveşte, sînt gata să abandoneze pentru un interes foarte ordinar ceea ce ei găsesc că ar fi doar de valoare foarte ordinară. Unii au, într-adevăr, o fire mai fermă şi mai perseverentă; dar aceştia sînt politicienii înfierbîntaţi din afara parlamentului, pentru care există doar puţine care să-i tenteze să-şi abandoneze planurile favorite. Aceştia au mereu în vedere vreo schimbare în stat sau în cadrul bisericii, sau chiar în ambele. Cînd aşa stau lucrurile, ei sînt totdeauna răi cetăţeni şi elemente complet nesigure. Căci, considerînd planurile lor speculative de infinită valoare, iar rînduielile actuale ale statului fără nici o valoare, ei sînt în cel mai bun caz indiferenţi faţă de acesta. Nu văd nici un merit în buna administrare a treburilor publice şi nimic rău în cea greşită; mai curînd se bucură de aceasta din urmă, căci este mai propice revoluţiei. Nu văd nici un merit şi nici o lipsă la vreun om sau la vreo acţiune sau la vreun principiu politic decît în măsura în care acestea pot grăbi sau întîrzia planurile lor de schimbare: de aceea ei îmbrăţişează într-o zi cele mai brutale şi mai exagerate privilegii, pentru ca altă dată să îmbrăţişeze cele mai extremiste idei democratice de libertate, şi trec de la

---

5 *Op.cit.*, pp.197-199.

una la alta fără nici un ataşament sau respect pentru o cauză, o persoană sau un partid[6]. (...)

. . . .

Au trecut patru sute de ani, dar cred că în fond noi[7] nu ne-am schimbat de atunci. Mulţumită rezistenţei noastre ursuze faţă de inovaţie, mulţumită caracterului nostru naţional, calm şi lent, purtăm încă pecetea strămoşilor noştri. Pe cît îmi pot da seama, noi nu am pierdut generozitatea şi demnitatea felului de a gîndi al veacului al XIV-lea; nici nu ne-am rafinat încă pînă la a ne transforma în sălbatici. Nu sîntem prozeliţii lui Rousseau; nu sîntem discipolii lui Voltaire. Helvétius nu a avut succes printre noi. Nu ateii sînt cei ce ne propovăduiesc; şi nici nebunii cei care ne fac legile. Ştim că **noi** n-am făcut nici o descoperire şi nici nu credem că ar fi de făcut vreo descoperire în materie de moralitate; şi nu sînt multe de descoperit nici în ceea ce priveşte marile principii ale guvernării, sau ideile despre libertate, care erau înţelese, cu mult înainte ca noi să ne fi născut, la fel de bine cît vor fi şi după ce lespedea funerară va acoperi înfumurarea noastră iar tăcerea mormîntului îşi va fi impus legea asupra vorbăriei noastre obraznice. Noi, englezii, nu am fost încă goliţi cu totul de măruntaiele naturale; simţim încă în adîncul nostru, îngrijim şi cultivăm acele simţăminte înnăscute care sînt paznicii de nădejde şi sfătuitorii datoriei noastre, adevăraţii sprijinitori ai moravurilor bărbăteşti şi liberale. Noi n-am fost goliţi pe dinăuntru şi cusuţi la loc pentru a putea fi umpluţi, ca păsările împăiate din muzee, cu pleavă şi zdrenţe şi mizerabile bucăţele pătate de hîrtie ce grăiesc despre drepturile omului. Păstrăm încă neatins, aşa cum a fost la naştere, întregul simţămintelor noastre, nepervertite prin pedanterie şi lipsă de loialitate. În piepturile noastre bat inimi adevărate, de carne şi sînge. Avem frica lui

---

6 *Op. cit.*, p 201.

7 Burke se referă aici la naţiunea britanică. (N T.)

Dumnezeu; privim cu teamă respectuoasă către regi; cu afecţiune către parlamente; cu simţul datoriei faţă de magistraţi; cu veneraţie către preoţi; şi cu respect către nobili. De ce? Pentru că atunci cînd asemenea lucruri se înfăţişează minţii noastre, este **firesc** să fim mişcaţi astfel; pentru că orice alte simţăminte sînt false şi nesincere, şi ele înclină să corupă sufletele noastre, să vicieze moravurile noastre originare, să ne facă inapţi pentru o libertate raţională;, iar propovăduindu-ne o obrăznicie de rob, destrăbălată şi desfrînată, care ne-ar sluji drept joc ordinar în timpul cîtorva zile de sărbătoare, să ne facă să fim gata pregătiţi pentru sclavie, şi să o merităm, pentru tot cursul vieţii noastre.

Vedeţi, dar, Domnule, că în această epocă luminată sînt îndeajuns de îndrăzneţ să mărturisesc că noi sîntem în genere oamenii simţămintelor înnăscute, iar nu ai celor învăţate; că în loc de a azvîrli cît mai departe vechile noastre prejudecăţi, noi în mare măsură le cultivăm, şi, spre şi mai marea noastră ruşine, le cultivăm tocmai pentru că sînt prejudecăţi; iar cu cît au durat mai mult, şi cu cît au precumpănit la mai mulţi oameni, cu atît mai mult le cultivăm. Ne temem să-i lăsăm pe oameni să trăiască şi să-şi facă treburile bazîndu-se doar pe raţiune, atît cît o au în rezervele lor personale; căci bănuim că la fiecare om în parte aceste rezerve sînt destul de mici, şi că toţi oamenii ar face mai bine să se slujească de banca universală şi de capitalul alcătuit de toate naţiunile şi toate epocile. În loc de a denunţa prejudecăţile, mulţi dintre gînditorii noştri îşi folosesc inteligenţa pentru a descoperi înţelepciunea ascunsă care precumpăneşte în ele. Dacă găsesc ceea ce caută, şi rareori nu reuşesc să o facă, ei găsesc că este mai înţelept să perpetueze prejudecata, cu ceea ce are raţional în ea, decît să arunce în lături haina prejudecăţii şi să nu lase în loc decît raţiunea goală; căci prejudecata aduce cu sine şi un motiv care pune în acţiune acea raţiune cuprinsă într-însa, precum şi un ataşament care îi asigură permanenţa. Prejudecata este totdeauna gata de a servi în caz de urgenţă; ea angajează dinainte mintea

pe o direcţie sigură ce ţine de înţelepciune şi virtute, şi, în momentul luării hotărîrii, nu-l abandonează pe om în ghearele şovăielii, ale scepticismului, derutei şi nehotărîrii. Prejudecata face din virtutea umană un obicei; şi nu o simplă înşiruire de acte fără legătură între ele. Prin mijlocirea prejudecăţii, datoria omului devine parte a naturii sale.

Literaţii şi politicienii voştri sînt de cu totul altă părere, după cum este şi toată clica celor luminaţi de la noi. Ei n-au nici un respect pentru înţelepciunea altora; dar compensează pe deplin această lipsă de respect printr-o încredere deplină în propria lor înţelepciune. Cît priveşte însă rînduielile noi, n-au nici un fel de temeri cu privire la cît va dura clădirea ridicată în grabă; căci durata nu înseamnă nimic pentru cei care cred că înaintea lor s-a făcut prea puţin, sau chiar că nu s-a făcut nimic, şi care-şi pun toate speranţele în noi descoperiri. Ei gîndesc sistematic că tot ce asigură o permanenţă este rău, şi prin urmare se află într-un război necruţător cu toate instituţiile înrădăcinate. Ei cred că modul de guvernare poate să se schimbe la fel ca moda într-ale îmbrăcăminţii, şi cu tot atît de puţine urmări vătămătoare: că nu este nevoie să existe nici un principiu al ataşamentului faţă de vreun mod de organizare al statului, ci doar un simţ a ceea ce este convenabil în prezent[8]. (...)

. . . .

Tuturor oamenilor care deţin măcar o parte din putere ar trebui să li se întipărească cu tărie şi străşnicie în minte ideea că acţionează doar prin împuternicirea dată de altcineva: şi că trebuie să dea seama, pentru comportarea avută în temeiul acelei împuterniciri, singurului mare Stăpîn, Autor şi Întemeietor al societăţii.

Acest principiu ar trebui să se întipărească chiar mai puternic în minţile celor ce alcătuiesc suveranitatea colectivă,

---

8 *Op. cit.*, pp. 222-224.

decît în cele ale prinţilor ce conduc singuri. În lipsa instrumentelor, aceşti prinţi nu pot face nimic. Iar oricine foloseşte instrumente, găsind ajutor în ele, găseşte şi piedici. Puterea lor nu este, prin urmare, nicidecum completă; şi ei nici nu se află în siguranţă atunci cînd comit abuzuri excesive. Asemenea oameni, oricît de mult ar fi încurajaţi prin linguşeală, aroganţă şi suficienţă, trebuie să înţeleagă că, fie sub pavăza unei legi categorice, fie în afara ei, oricum sînt ţinuţi răspunzători, chiar şi aici, dacă abuzează de împuternicirea ce li s-a dat. Dacă nu sînt răpuşi printr-o revoltă a poporului lor, pot fi strînşi de gît chiar de ienicerii pe care-i ţin pentru a fi în siguranţă împotriva oricărei revolte. Aşa am ajuns să-l vedem pe regele Franţei vîndut chiar de soldaţii săi pentru o mărire de soldă. Dar acolo unde autoritatea populară este absolută şi nelimitată, oamenii au o încredere infinit mai mare, căci e mult mai bine întemeiată, în propria putere. În mare măsură sînt ei înşişi propriile lor instrumente. Sînt mult mai aproape de ţelurile lor. Pe lîngă aceasta, ei sînt în mai mică măsură răspunzători în faţa uneia din cele mai mari puteri de pe pămînt care are darul de a ţine sub control pe om, şi anume sensibilitatea faţă de reputaţie şi aprecierea altora. Din ruşinea pe care o poate produce un act colectiv, porţiunea care este de aşteptat să cadă în sarcina fiecărui individ în parte este într-adevăr mică, acţiunea opiniei publice fiind în proporţie inversă cu numărul celor ce abuzează de putere. Propria lor aprobare faţă de propriile lor acte le apare acestora drept o apreciere publică în favoarea lor. O democraţie perfectă este, prin urmare, lucrul cel mai lipsit de ruşine de pe lume. Şi tot aşa cum aici lipseşte orice ruşine, lipseşte şi orice teamă. Nimeni nu recunoaşte în propria persoană o persoană pasibilă de pedeapsă. Cu siguranţă că marea masă a poporului nici n-ar trebui să fie pasibilă de pedeapsă: cum toate pedepsele sînt pilde date în vederea protejării marii mase a poporului, aceasta nu poate deveni nicio-

dată obiectul pedepsei date de vreo mînă omenească[9]. Este, prin urmare, de o nemărginită importanţă să nu li se îngăduie acestora să-şi închipuie că voinţa lor este, mai mult decît a regilor, măsura binelui şi a răului. Ar trebui ca ei să fie convinşi că sînt tot atît de puţin îndreptăţiţi, şi cu mult mai puţin pregătiţi cu măsuri de siguranţă, pentru a recurge într-un fel sau altul la puterea arbitrară; că, prin urmare, ei nu trebuie ca, sub o falsă aparenţă de libertate, să exercite de fapt o dominaţie tiranică, contrară firii, pentru a smulge celor care îndeplinesc o funcţie de stat, nu zic un deplin devotament faţă de interesele oamenilor, căci acesta este dreptul lor, dar o subordonare josnică faţă de dorinţele lor ocazionale; nimicind astfel, în toţi aceia care îi slujesc, orice principiu moral, orice simţ al demnităţii, orice folosire a judecăţii sănătoase şi orice tărie de caracter; în timp, chiar prin mijlocirea aceluiaşi proces, fac din ei înşişi o adevărată pradă, prada potrivită, dar cea mai vrednică de dispreţ, a ambiţiei servile a sicofanţilor populari sau a linguşitorilor de curte[10]. (...)

Dar unul dintre primele şi cele mai importante principii care consacră statul şi legile este ca aceia care se află temporar în posesie şi se bucură de uzufructul său să nu funcţioneze ca şi cum ar fi deplinii săi stăpîni, uitînd ce au primit de la strămoşii lor sau ce datorează posterităţii; ca ei să nu socotească ca şi cum ar fi dreptul lor să întrerupă firul moştenirii, sau să risipească această moştenire, distrugînd după plac întregul eşafodaj originar al societăţii; riscînd astfel să lase celor ce vin după ei o ruină în loc de o clădire bună de locuit - şi învăţîndu-i pe aceşti urmaşi să arate la fel de puţin respect faţă

---

[9] Quicquid multis peccatur inultem. (N.A.) "Oriunde greşeala este a multora, ea rămîne nepedepsită." (în latină în original). Traducerea are în vedere sensul din acest context (N. T.)

[10] *Op. cit.*, p. 229

de invenţiilor lor pe cît arătaseră şi ei faţă de instituţiile strămoşilor lor. Prin această neîntemeiată uşurătate de a schimba statul oricît de des, şi tot atît de mult, şi în tot atît de multe feluri cîte născociri sau mode trecătoare există, întregul lanţ şi întreaga continuitate a societăţii ar fi rupte. Nici o generaţie nu s-ar mai lega cu alta. Oamenii n-ar fi mult mai mult decît sînt musculiţele de-o vară.

Şi, mai întîi de toate, ştiinţa jurisprudenţei, fala intelectului omenesc, care, cu toate defectele, greşelile şi lucrurile sale de prisos, reprezintă tezaurul acumulat de raţiune de-a lungul secolelor, îmbinînd principiile justiţiei prime cu nesfîrşita diversitate de interese omeneşti, nu va mai fi studiată, considerată fiind doar drept o grămadă de vechi greşeli dezvăluite. Suficienţa şi aroganţa individului (însoţitoare sigure ale tuturor celor care n-au avut niciodată experienţa unei înţelepciuni mai mari decît cea personală) ar uzurpa tribunalele. Bineînţeles, nici un fel de legi sigure, care să stabilească temeiuri neschimbătoare pentru teamă şi speranţă, n-ar mai menţine acţiunile oamenilor pe o anumită direcţie, şi nici nu i-ar mai îndrepta spre un anumit scop. Nimic stabil în felul de a deţine proprietatea, sau în cel al exercitării funcţiilor, n-ar mai putea forma fundamentul solid pe care fiecare părinte să se poată sprijini în educarea progeniturii sale sau în alegerea locului în care se vor plasa ei în lume în viitor. Nici un fel de principii n-ar mai putea fi schimbate de timpuriu în obiceiuri. Îndată ce chiar cel mai capabil instructor ar încheia laboriosul drum al instruirii, în loc de a putea trimite elevul, desăvîrşit într-o disciplină bogată în virtuţi, menită să-i asigure atenţie şi respect, la locul său în societate, el ar găsi totul schimbat; şi ar constata că a destinat sărmana fiinţă dispreţului şi batjocurii lumii, necunoscînd adevăratele temeiuri de apreciere. Cine ar putea face ca simţul plăpînd şi delicat al onoarei să pulseze aproape odată cu primele bătăi ale inimii, cîtă vreme nimeni n-ar putea şti cum se probează onoarea la o anumită naţiune care-şi schimbă mereu etalonul acestei monede? Nici o sferă a

vieţii nu şi-ar mai păstra agoniseala. Barbaria în ceea ce priveşte ştiinţa şi literatura, lipsa de măiestrie în ce priveşte artele şi meşteşugurile ar urma în mod inevitabil lipsei unei educaţii ferme şi a unor principii statornicite; şi astfel însăşi societatea s–ar destrăma în cîteva generaţii, fiind descompusă în firele de praf şi ţărînă ale individualităţii şi împrăştiată de toate vînturile văzduhului.

Aşadar, pentru a evita nenorocirile aduse de nestatornicie şi de versatilitate, nenorociri de zece mii de ori mai rele decît cele aduse de încăpăţînare şi de prejudecăţile cele mai oarbe, am **consacrat** statul, ale cărui defecte sau stricăciuni trebuie cercetate de orice om numai cu precauţia cuvenită; astfel că nici măcar nu trebuie să viseze cineva la a-l reforma pe calea răsturnării; iar lipsurile statului trebuie abordate ca rănile unui părinte, cu pioasă teamă şi cu o bunăvoinţă plină de grijă. Această prejudecată înţeleaptă ne învaţă să privim cu groază la acei copii ai unei ţări care sînt gata mereu să se repeadă să rupă în bucăţi pe acest bătrîn părinte pentru a-l pune în cazanul vrăjitorului, în speranţa că, folosind buruieni otrăvitoare şi descîntece sălbatice, ar putea regenera alcătuirea părintească şi ar putea reînnoi viaţa părintelui lor[11]. (...)

. . . .

Atunci cînd oamenii sînt încurajaţi de legile existente să participe la un mod de viaţă şi, în cadrul lui, beneficiază de protecţia acestora ca în orice ocupaţie legală - atunci cînd ei şi–au adaptat toate ideile şi obiceiurile la ele - cînd justiţia a făcut de mult din respectarea reglementărilor sale un temei de bună reputaţie, iar din abaterea de la ele un motiv pentru dezonoare şi chiar pentru pedeapsă, sînt sigur că este nedrept ca, printr-un act arbitrar de legiferare, minţile şi simţămintele acestora să fie în mod forţat scoase şi coborîte din starea şi condiţia lor, fiind stigmatizate cu ruşinea şi dezonoarea acel fel

---

[11] *Op. cit.*, p. 231.

de a fi şi acele obiceiuri care înainte fuseseră transformate în etalon al fericirii şi onoarei lor. Dacă la acesta se adaugă alungarea din locuinţe şi confiscarea bunurilor, eu nu mă simt destul de înţelept pentru a descoperi cum acest joc despotic cu simţămintele, conştiinţele, prejudecăţile şi proprietatea particulară a oamenilor ar mai putea fi deosebit de cea mai violentă tiranie.

Dacă nedreptatea drumului urmat acum în Franţa e limpede, politica pe măsură, adică beneficiile publice care sînt de aşteptat de pe urma ei, ar trebui să fie cel puţin la fel de evidente şi cel puţin la fel de importante. Omului care nu acţionează sub înrîurirea vreunei pasiuni, care nu are în vedere nimic altceva decît binele general, o mare diferenţă i se va impune îndată în mod izbitor: aceea dintre ceea ce ar dicta politica în cazul introducerii iniţiale a unor asemenea instituţii şi ceea ce ar dicta ea în chestiunea abolirii lor complete, atunci cînd ele şi-au întins rădăcinile atît în adîncime cît şi în lărgime, şi cînd, printr-o îndelungată obişnuinţă, lucruri chiar mai preţioase decît aceste instituţii sînt în aşa măsură adaptate la ele, şi, într-un fel, se întrepătrund cu ele, încît nu le poţi distruge pe unele fără a afecta serios şi pe celelalte. Acest om ar putea fi pus în încurcătură dacă lucrurile ar sta într-adevăr aşa cum le prezintă sofiştii noştri în felul lor de a dezbate. Dar aici, ca şi în cele mai multe chestiuni privind treburile statului, există o cale de mijloc. Există şi altceva decît simpla alternativă a distrugerii complete sau a menţinerii neschimbate. **Spartam nactus est; hanc exorna**[12]. Aceasta este, după părerea mea, o regulă cu mult miez care n-ar trebui niciodată să scape din vederea unui reformator cinstit. Nu pot înţelege cum un om poate să ajungă la acea culme a înfumurării care constă în a considera propria ţară ca fiind nimic mai mult decît

---

[12] "Aţi obţinut Sparta; acum împodobiţi-o." (în latină în original). Comentatorii amintesc că Erasm din Rotterdam recomandă ca acest adagiu să fie omniprezent în locuinţele prinţilor. (N.T.)

o **carte blanche** pe care el poate mîzgăli ce-i place. Omul plin de o caldă bunăvoinţă speculativă poate dori ca societatea căreia îi aparţine să fie alcătuită altfel decît este; dar un bun patriot, un adevărat politician se gîndeşte la cum va putea obţine cît mai mult din materialul deja existent în ţara sa. O înclinaţie spre a păstra şi o capacitate de a îmbunătăţi, luate împreună, ar constitui, după mine, modelul de om de stat. Orice altceva este ordinar în concepţie şi periculos în execuţie[13]. (...)

. . . .

În vederea obţinerii şi asigurării puterii lor, membrii Adunării[14] procedează pe baza unor principii care sînt complet opuse celor ce par să-i călăuzească în exercitarea puterii. O observaţie asupra acestei deosebiri ne va dezvălui adevăratul spirit al conduitei lor. Tot ceea ce au făcut, sau continuă să facă, pentru a obţine şi păstra puterea, au făcut după toate regulile artei, ale artei celei mai obişnuite. Ei procedează exact aşa cum au făcut înainte predecesorii lor într-ale ambiţiei. Urmăriţi-i în toate stratagemele, înşelătoriile şi violenţele lor şi nu veţi găsi nimic nou. Ei urmează toate precedentele şi exemplele cu exactitatea meticuloasă a unui avocat pledant. Nu se abat nici o iotă de la formulele autentice ale tiraniei şi uzurpării. Dar în toate reglementările privind binele general, spiritul urmat a fost exact opus. Acolo ei lasă totul la cheremul speculaţiilor neverificate; lasă cele mai mari interese publice în seama acelor teorii vagi pe care nici unul dintre ei nu ar accepta să se bazeze în urmărirea intereselor sale personale. Ei fac această deosebire deoarece dorinţa lor de a obţine şi a-şi asigura puterea este cît se poate de serioasă; aici, prin urmare, merg pe drumul bătut. În schimb, cum de interesele publice nu se îngrijesc cu adevărat, le lasă cu totul la cheremul întîmplării;

---

[13] *Op. cit.*, p. 289.

[14] Burke se referă aici la Adunarea Naţională care conducea Franţa în perioada imediat următoare revoluţiei din 1789. (N.T.)

şi spun "întîmplării", pentru că planurile lor nu beneficiază de nimic din experienţă care să dovedească faptul că ar merge într-o direcţie benefică.

Trebuie totdeauna să privim cu o milă din care să nu lipsească respectul greşelile celor care se manifestă cu sfială şi care se îndoiesc de ei înşişi în chestiunile ce privesc fericirea omenirii. Dar la aceşti domni nu există nimic de felul grijii părinteşti, pline de blîndeţe, care se teme să opereze copilul de dragul unui experiment. În amploarea promisiunilor lor şi în încrederea cu care fac previziuni ei depăşesc cu mult toate lăudăroşeniile vindecătorului empiric. Aroganţa pretenţiilor ne stîrneşte şi ne provoacă să facem o cercetare asupra fundamentului acestora.

Sînt convins că printre liderii populari ai Adunării Naţionale sînt oameni cu capacităţi remarcabile. Unii dintre ei etalează elocvenţă în discursurile şi scrierile lor. Aceasta n-ar putea exista în absenţa unor talente puternice şi bine cultivate. Dar elocvenţa poate să existe şi fără un grad proporţional de înţelepciune. Atunci cînd vorbesc de aptitudini, sînt obligat să fac unele distincţii. Ceea ce au făcut ei pentru a-şi susţine sistemul trădează că nu sînt oameni obişnuiţi. Dar în ceea ce priveşte sistemul însuşi, luat ca proiect al unei republici construite pentru a asigura proprietatea şi siguranţa cetăţenilor, şi pentru a promova puterea şi măreţia unui stat, mărturisesc că nu sînt în stare să găsesc nimic care să arate, măcar într-un singur caz, lucrarea unui spirit pătrunzător, apt să aranjeze lucrurile, şi nici măsurile de precauţie cerute de prudenţa cea mai obişnuită. Pretutindeni ţelul lor pare să fi fost acela de a ocoli **dificultatea** şi de a scăpa de ea. Or, tocmai să se confrunte cu dificultăţile şi să le depăşească, aceasta făcea gloria marilor maeştri în toate artele; iar cînd au depăşit prima dificultate, să o transforme în noi victorii asupra altor dificultăţi noi; şi astfel să fie în stare să lărgească imperiul ştiinţei lor, şi chiar să împingă mai departe graniţele intelectului omenesc, dincolo de sfera gîndurilor lor de început. Dificultatea este un învăţător sever, impus nouă prin porunca supremă a unui

tutore şi legiuitor părintesc, care ne cunoaşte mai bine decît ne cunoaştem noi înşişi, după cum ne şi iubeşte mai mult. **Pater ipse colendi haud facilem esse viam voluit**[15]. Cel ce se luptă cu noi ne întăreşte puterile şi ne măreşte dibăcia. Această confruntare amicală cu greul ne obligă să cunoaştem îndeaproape lucrurile şi ne sileşte să le examinăm în toate legăturile lor. Ea nu ne va îngădui să fim superficiali. Tocmai lipsa vigorii necesare pentru a înţelege o asemenea lecţie, tocmai preferinţa degenerată pentru amăgitoare scurtări de drum şi pentru mărunte uşurări care ne induc în eroare sînt cele care au dat naştere, în atîtea părţi ale lumii, unor cîrmuiri cu puteri arbitrare. Ele au dat naştere defunctei monarhii arbitrare din Franţa. Au dat naştere republicii arbitrare de la Paris. După ele lipsa de înţelepciune ar trebui suplinită cu un surplus de forţă. Prin aceasta, însă, ei nu pot obţine nimic. Începîndu-şi lucrarea pe baza unui principiu de trîndav, ei împărtăşesc soarta comună tuturor celor trîndavi. Dificultăţile pe care mai curînd le-au eludat, decît depăşit, le ies apoi din nou în cale; se înmulţesc şi se îndeasă în jurul lor; iar ei se trezesc într-un labirint de amănunte confuze, angajaţi într-o întreprindere fără sfîrşit şi fără direcţie; iar în concluzie în întreaga lor operă slăbiciunile şi deficienţele se accentuează, totul devenind nesigur.

Tocmai această incapacitate de a înfrunta dificultatea este cea care a obligat arbitrara Adunare a Franţei să-şi înceapă planurile de reformă prin distrugere totală şi abolire[16].

---

[15] "Tatăl însuşi a voit să nu fie tocmai uşoară calea cultivării /pămîntului/" (în latină în original). În acest vers de Virgiliu (**Georgicele**, I, 120) se face referire la părintele zeilor. (N.T.)

[16] Unul dintre cei mai importanţi membri ai Adunării, Dl. Rabaud de St. Etienne, a exprimat cît se poate de clar principiul tuturor acţiunilor lor. Nimic nu poate fi mai simplu: "Toate instituţiile din Franţa nu fac decît să încununeze nenorocirea poporului: pentru a-l face fericit, trebuie să-l înnoim; să-i schimbăm ideile; să-i schimbăm legile; să-i schimbăm moravurile;...să schimbăm oamenii; să schimbăm lucrurile; să schimbăm

Dar oare prin dărîmare şi distrugere se poate dovedi dibăcia? Gloata poate face aceste lucruri cel puţin la fel de bine ca şi Adunările voastre. Capul cel mai sec şi mîna cea mai grosolană sînt mai mult decît de ajuns pentru asemenea sarcină. Furia şi delirul vor dărîma în jumătate de ceas mai mult decît au putut construi prudenţa, judecata şi prevederea într-o sută de ani. Lipsurile şi defectele vechilor instituţii sînt vizibile şi palpabile. Nu e nevoie de multă pricepere pentru a le scoate în evidenţă; iar acolo unde s-a dat frîu liber puterii absolute, nu trebuie decît un cuvînt pentru a desfiinţa laolaltă răul dar şi instituţia. Aceeaşi înclinaţie trîndavă însă nepotolită, care iubeşte lenevia şi urăşte liniştea, îi îndrumă pe aceşti politicieni şi cînd se apucă de lucru pentru a înlocui ceea ce au distrus. A aşeza toate lucrurile pe dos, faţă de cum le văzuseră, este tot atît de uşor ca şi a le distruge. Ceea ce nu s-a încercat niciodată nu înfăţişează nici o dificultate. Fiind vorba de descoperirea defectelor a ceea ce nu a existat, aproape orice critică este zădărnicită; iar entuziasmul nesăţios şi speranţa înşelătoare au la dispoziţie întregul cîmp larg al închipuirii, avînd de înfruntat prea puţină opoziţie sau chiar niciuna.

A reforma şi totodată a conserva este cu totul altceva. Atunci cînd părţile folositoare ale unei vechi orînduiri sînt păstrate, iar ceea ce se adaugă lor este adaptat la ceea ce s-a menţinut, trebuie puse la lucru o minte viguroasă, o atenţie susţinută, perseverenţă, diferite facultăţi de a compara şi combina precum şi resursele unui intelect fecund în ceea ce priveşte soluţiile practice; şi ele trebuie să lucreze într-o

---

cuvintele...să distrugem totul; da, să distrugem totul: pentru că totul trebuie creat din nou" (În limba franceză în original - N. Trad.) Acest domn a fost ales preşedinte al unei adunări care nu şedea la **Quatre Vingts** ori la **Petits Maisons**; şi care se compunea din oameni ce se dădeau drept fiinţe raţionale; dar nici ideile lui, nici limbajul şi nici comportarea nu se deosebeau cîtuşi de puţin de discursurile, părerile şi acţiunile celor dinlăuntrul şi din afara Adunării, care dirijează maşinăria ce funcţionează azi în Franţa. (N.A.)

permanentă confruntare cu forţele conjungate a două rele opuse: cu încăpăţînarea, care respinge orice îmbunătăţire, şi cu uşurinţa, care este obosită şi dezgustată de orice lucru deja cîştigat. Dar, aţi putea obiecta: "Un proces de acest fel este lent. El nu este potrivit pentru o Adunare care îşi face un punct de glorie din a realiza în cîteva luni opera unor secole întregi. Un asemenea mod de a reforma ar putea lua mulţi ani." Nici vorbă că ar putea; şi chiar ar trebui să ia mulţi ani. Că acţiunea este lentă, iar în unele cazuri este imperceptibilă, este una dintre calităţile unei metode în care timpul trebuie să-şi dea concursul. Dacă circumspecţia şi precauţia sînt o parte a înţelepciunii, atunci cu siguranţă că ele devin şi o datorie cînd obiectul demolării şi al construcţiei nu este cărămida sau lemnul, ci fiinţe înzestrate cu simţire, astfel încît o schimbare bruscă a stării, condiţiei şi obiceiurilor lor poate nenoroci mulţimi întregi de fiinţe. Dar se pare că lucrurile stau ca şi cum părerea dominantă la Paris ar fi că o inimă lipsită de simţire şi o încredere lipsită de orice îndoieli sînt singurele calităţi cerute unui legiuitor perfect. Ideile mele, privind această înaltă funcţie, sînt foarte diferite. Adevăratul legiuitor ar trebui să aibă o inimă plină de sensibilitate. Ar trebui să-şi iubească şi să-şi respecte semenii; iar de el însuşi ar trebui să se teamă. Firii sale îi poate fi îngăduit să surprindă, într-o singură intuiţie, scopul ultim pe care-l urmăreşte; dar paşii către acest scop trebuie să fie bine judecaţi. Organizarea politică fiind operă menită atingerii unor ţeluri sociale, ea trebuie forjată numai cu ajutorul unor mijloace sociale. Aici o minte trebuie să conlucreze cu alta. Şi este nevoie de timp pentru ca să se realizeze acea unire a minţilor, singura în stare să făurească tot binele la care ţintim. Răbdarea noastră va realiza mai mult decît forţa pe care o avem. Dacă m-aş putea aventura să fac apel la ceea ce în ochii Parisului este atît de demodat, mă refer la experienţă, v-aş putea spune că în cursul vieţii mele am cunoscut şi, în măsura îngăduită de mijloacele mele, am şi colaborat cu oameni mari; cu toate acestea însă, n-am văzut

vreun plan care să nu fi fost corectat cu ajutorul observaţiilor celor care, în ce priveşte puterea minţii, erau mult mai prejos decît acela ce conducea întreprinderea. Printr-o înaintare înceată, dar bine întemeiată, sînt controlate urmările fiecărui pas; reuşita sau nereuşita primului pas aruncă o rază de lumină asupra celui de-al doilea; şi astfel, de la o rază de lumină la alta, sîntem călăuziţi cu mînă sigură de-a lungul întregii serii. Avem grijă ca părţile întregului să nu intre în conflict. Răul latent în cele mai promiţătoare născociri este prevenit pe măsură ce se dezvăluie. Micşorăm cît se poate de mult sacrificarea unui avantaj de dragul altuia. Compensăm ceea ce trebuie compensat, împăcăm lucrurile ce trebuie împăcate, echilibrăm acolo unde e nevoie de echilibru. Sîntem în stare să unim, într-un întreg coerent, diferitele neregularităţi şi principii opuse existente atît în minţile oamenilor, cît şi în treburile omeneşti. Astfel apare ceva superior, nu în ce priveşte simplitatea, ci în ce priveşte alcătuirea internă - ceea ce este mult mai valoros. Acolo unde este vorba de marile interese ale omenirii, în decursul unei lungi succesiuni de generaţii, se cuvine ca acea succesiune să fie lăsată şi ea să participe la luarea hotărîrilor care vor influenţa atît de mult generaţiile respective. Dacă dreptatea cere acest lucru, lucrarea însăşi cere contribuţia mai multor minţi decît ar putea furniza o singură epocă. Tocmai în lumina acestui fel de a vedea cei mai buni legiuitori s-au mulţumit adesea doar cu un principiu general de guvernare, care să fie sigur şi solid; o forţă asemănătoare celei pe care filosofii au numit-o "de natură flexibilă"; şi odată ce au fixat principiul, ei l-au lăsat apoi în seama propriei acţiuni.

A proceda astfel, adică a proceda pe baza unui principiu dominant şi a unei energii mereu renăscute, este după mine însuşi criteriul înţelepciunii adînci. Ceea ce politicienii voştri consideră a fi semne ale unui geniu îndrăzneţ, cutezător, sînt în fapt doar dovezi ale unei deplorabile lipse de pricepere. Prin graba lor plină de brutalitate, şi prin sfidarea procesului firesc, ei cad orbeşte în plasa oricărui aventurier care face planuri, a

oricărui alchimist care lucrează pe dibuite. Nici nu se gîndesc că ar putea folosi metode obişnuite: în sistemul lor de vindecare dieta nici nu există. Iar lucrul cel mai rău este că această ignorare a posibilităţii de a remedia maladii obişnuite cu mijloace obişnuite se naşte nu dintr-o lipsă de înţelegere, ci, mă tem, dintr-o înclinaţie malignă. Legiuitorii voştri par să-şi fi împrumutat părerile privind funcţiile, rangurile şi demnităţile oficiale din declamaţiile şi bufoneriile satiriştilor, care însă ar fi ei înşişi uluiţi că li se atribuie cele spuse în sensul propriu al cuvintelor. Ascultînd numai aceste spuse, conducătorii voştri privesc toate lucrurile numai prin prisma viciilor şi defectelor lor, iar aceste vicii şi defecte sînt văzute în cele mai exagerate culori. Este neîndoielnic adevărat, deşi poate părea paradoxal, că, în general, cei ce se îndeletnicesc de obicei cu găsirea şi dezvăluirea defectelor sînt nepotriviţi pentru o operă de reformă; şi aceasta deoarece nu numai că mintea lor nu cuprinde nici un model de bine şi de frumos, ci şi pentru că, în virtutea obişnuinţei, ei ajung să nici nu mai agreeze contactul cu aceste lucruri. Urînd prea mult viciile, ei ajung să iubească prea puţin oamenii. Nu este, prin urmare, uimitor faptul că ei nu sînt înclinaţi şi nici nu sînt capabili să-i slujească pe oameni. De aici se naşte o înclinaţie, ce ţine de însăşi constituţia unora dintre călăuzitorii voştri, de a fărîma totul în bucăţi[17]. (...)

---

17 *Op. cit.*, pp. 298-303.

JOHN STUART MILL

JOHN STUART MILL

Doctrinele iluminismului şi mai ales ideologia revoluţiei franceze de la 1789 au făcut din libertatea morală şi politică un ideal familiar, a cărui realizare reprezintă un deziderat de la sine înţeles. Că a fi liber este o valoare în sine, că asigurarea libertăţii e pentru omul modern o necesitate fundamentală, toate acestea ne par atît de evidente încît o pledoarie în acest sens apare banală şi superfluă. Din acest punct de vedere, că, la mijlocul secolului XIX, Mill mai considera util să argumenteze pe larg, analitic, detaliat, în favoarea libertăţii e un fapt care poate surprinde. Originalitatea şi importanţa acestei pledoarii - poate cea mai celebră şi cea mai durabilă dintre toate cele făcute în epoca modernă - apar însă în plină lumină atunci cînd se constată că marea majoritate a luărilor de poziţie în favoarea libertăţii au avut (şi mai au încă) un caracter abstract-metafizic (vizînd "natura umană" sau cursul fatal al istoriei, ca la Hegel), un caracter "duios moral" (vizînd valorile absolute ale omenescului) sau unul doctrinar-ideologic. În toate aceste cazuri, libertatea este revendicată ca ***valoare*** *fundamentală şi propovăduită ca un "nobil ideal"; în special în gîndirea continentală a secolului trecut, discursul despre libertate rămîne în esenţă unul "moralizator" şi ideologizant care vehiculează "deziderate pioase". Apologia libertăţii rămîne puternic marcată de stilul retoricii iluminist-romantice, iar mai tîrziu de cel al lui Nietzsche, al filosofiei vieţii şi al existenţialismului.*

Acest tip de angajare morală faţă de libertate ca valoare eternă şi ca ideal spiritual nu este însă susceptibil să conducă la dezvoltarea unei atitudini consecvente de promovare a libertăţii în relaţiile interumane, şi nici în raporturile dintre individ şi instituţii. Indivizii, ca şi statele de altfel, nu urmăresc niciodată o singură valoare şi un singur ideal; ca atare, în contextul de care este vorba libertatea nu poate decît să se insereze ***ca element*** *într-un întreg registru de scopuri individuale şi de grup. Mai devreme sau mai tîrziu, complexitatea situa-*

ţiilor morale şi politice generează conflicte între cerinţa salvgardării libertăţii şi alte cerinţe valide în acelaşi registru: egalitatea, echitatea, dreptatea, progresul etc., rezultatul inevitabil fiind că indivizii şi instituţiile teoretic ataşate de idealul libertăţii ajung neapărat să opteze practic pentru restrîngerea acesteia în favoarea altor priorităţi. Aceiaşi oameni sau aceleaşi ideologii care fac apologia libertăţii pledează pentru soluţii care restrîng libera opţiune în numele unor scheme sau soluţii decretate a reprezenta optimul social, elementul de "progres" sau "Binele" general. Adeziunea la libertate ca scop final, ca valoare umană sau ca ideal, nu este niciodată şi nici nu poate fi consecventă.

Importanţa şi ecoul impresionant al abordării acestei probleme de către Mill (şi în general, de liberalismul britanic individualist) sînt legate tocmai de constituirea unei alte variante de legitimare a libertăţii. În acest cadru alternativ, minimizarea constrîngerii şi amplificarea maximă a liberei opţiuni nu sînt "scopuri", ci instrumente sociale fundamentale, nu sînt valori spirituale ci ***reguli*** *ale jocului social (norme-cadru ale acţiunii individuale sau colective), nu sînt idealuri grandioase ci elemente ale unui mod eficace de organizare a existenţei colective, în ultimă instanţă coordonate ale unui* ***mod de viaţă****. Aici există premisa dezvoltării unei atitudini consecvente de promovare a libertăţii, deoarece aceasta nu este percepută ca un rezultat final, obiect de aspiraţie, care însă poate fi amînat sau pus în paranteză sub presiunea altor cerinţe sociale urgente; libertatea este în fond un tip de* ***practică*** *individuală dar şi instituţională prin care pot şi trebuie urmărite toate celelalte scopuri, idealuri sau valori. Nu există, deci, derogări de la "regula restrîngerii restricţiilor", nu există justificare pentru "exceptări" de la cerinţa non–ingerinţei în sfera libertăţii individuale.*

Se poate, bineînţeles, ridica întrebarea dacă practica bazată pe amplificarea libertăţii individuale este cea optimă, atunci cînd se au în vedere obiective umane (şi sociale) complexe. Argumentele lui Mill sînt destinate tocmai fundamentării teoretice a unui răspuns pozitiv la această întrebare. Se pot aduce elemente pro sau contra poziţiei apărate în ***On Liberty****, se poate discuta mult în contradictoriu şi este evident că problema nu este încă definitiv soluţionată. Dar nu încape îndoială, pentru oamenii care gîndesc şi care nu se mulţumesc cu locurile comune şi sloganurile ideologiilor la modă, că avem de-a face cu un mod de gîndire extrem de viguros, neobişnuit de original şi plin de consecinţe pentru filosofia politică ulterioară. Cine are impresia că aici se reiterează şi se apără cu naivă generozitate drepturi unanim*

recunoscute (chiar dacă sistematic încălcate), ca libertatea conştiinţei, sau a cuvîntului, este victima unui spectaculos eşec al încercării de a sesiza semnificaţia filosofico-politică a demersului lui Mill. Asemenea eşecuri explică de ce opera lui John Stuart Mill, un clasic al filosofiei morale şi politice, deşi bine cunoscută în întreaga lume, nu este încă asimilată şi valorificată integral la nivelul structurilor profunde ale conştiinţei intelectuale: mesajul liberalismului britanic este încă actual, aplicabilitatea sa nu este nici pe departe epuizată, în special în spaţiul gîndirii şi practicii politice de pe continent.

Primul dintre fragmentele care urmează, selectat din partea introductivă a celebrei opere a lui Mill, prezintă principiul fundamental al liberalismului individualist: exercitarea constrîngerii nu este legitimă decît atunci cînd vizează direct prevenirea unei lezări sau vătămări bine-determinate, concrete, identificabile a drepturilor şi libertăţilor individuale. Mill subliniază că, deşi acest principiu este adesea recunoscut şi admis în plan teoretic, practica socială şi politica modernă îl încalcă sistematic:presupusul "Bine" general, pretinsele interese sociale "superioare" sînt mereu invocate drept temei suficient pentru ingerinţe masive în sfera libertăţii individuale. Particularităţile situaţiilor istorice concrete revin mereu ca pretext pentru limitarea sferei liberei opţiuni, trădînd iar şi iar persistenţa iluziei că prezumata reglementare pozitivă a lucrurilor, în numele unei "cauze drepte", justifică moral şi politic această limitare. Se uită mereu că îndată ce unii oameni sau unele instituţii îşi arogă dreptul de a reprezenta "dreptatea istorică", Binele social indiscutabil sau Necesitatea politică absolută, asumîndu-şi ca atare "misiunea" de a impune anumite valori decretate drept "superioare" şi anumite reglementări presupuse "optime", nu mai poate fi vorba de o reală libertate: misionarismul politic care îşi revendică dreptul la excepţii de la regula maximizării libertăţii individuale aduce cu sine despotismul şi intoleranţa.

Al doilea fragment selectat în cele ce urmează dezvăluie eroarea epistemologică ascunsă în atitudinile de intoleranţă faţă de opiniile considerate indezirabile. Promotorii acestor atitudini, indiferent de culoarea politică sau opţiunile morale pe care le reprezintă, îşi arogă tacit o formă sau alta de infailibilitate: avertismentul este că oricine se consideră drept reprezentant al Adevărului, stigmatizînd pe oponenţi drept promotorii Minciunii (morale, politice, istorice) comite greşeala originară, fundamentală, din care izvorăşte despotismul. Există deci o legătură invizibilă, dar esenţială, între failibilismul epistemologic şi toleranţa politică sau morală. În secolul nostru această legătură s-a conturat mai explicit în operele unor gînditori ca Popper (autorul

bine cunoscutei lucrări "Societatea deschisă şi duşmanii ei" - a se vedea ediţia românească, publicată de editura Humanitas în 1993) sau în atitudinea marilor spirite raţionaliste care s-au opus totalitarismului de diverse culori, spunînd, ca marele savant german Max Born: "credinţa într-un adevăr unic şi în faptul că eşti posesorul său este rădăcina cea mai adîncă a întregului rău de pe lume".

Cel de-al patrulea fragment ales din ***On Liberty*** *are în centrul său argumentarea în favoarea ideii că individualismul nu este un egocentrism; el nu implică pasivitatea morală sau politică, ci numai disocierea raţională între indezirabilul care justifică exercitarea constrîngerilor şi diminuarea libertăţii, pe de o parte, şi indezirabilul care nu justifică decît blamul opiniei publice, pe de alta. Ignorarea acestei distincţii conduce inevitabil la abuzuri, intoleranţă şi dictat.*

În sfîrşit, ultimul fragment selectat reprezintă, credem, un document uman tulburător. El subliniază în mod izbitor contrastul colosal dintre gîndirea filosofico-politică liberală, fondată pe precauţie intelectuală, analiză raţională minuţioasă, cenzură critică şi messianismul utopic, angajat permanent în speculaţie necontrolată, aventură intelectuală periculoasă şi experiment social riscant. În epoca în care doctrinarii socialismului şi ai comunismului promiteau fericirea universală, presupusă a izvorî dintr-o organizare social-politică bazată pe egalitate şi dirijare centralizată a vieţii sociale (planificare economică, proprietate de stat etc.), Mill prevede cu uluitoare precizie adevăratele efecte ale centralizării proprietăţii şi puterii: formarea unei birocraţii autoritare ("Nomenklatura" familiară oamenilor secolului nostru), generalizarea fatală a totalitarismului (căruia îi cad victimă nu numai supuşii, ci şi conducătorii) şi chiar degradarea morală asociată dizolvării libertăţilor individuale. Cu trei sferturi de veac înainte de apariţia etatismului comunist, diagnosticul său precis şi previziunea exactă a efectelor sale sînt corect prinse în finalul eseului ***On Liberty****. Dacă este să credem în spirite vizionare, ar fi bine să luăm în seamă semnificaţia acestui episod: adevăratul vizionar nu este nicidecum profetul lumii paradisiace care va veni (cum apărea Marx, timp de mai bine de un secol) ci mintea analitică care deduce cu minuţie gravele consecinţe ale unui proiect revoluţionar aparent plin de umanism şi generozitate, aşa cum a făcut J.S. Mill. (A.P.I.)*

Despre libertate (fragmente)[1]

Scopul acestui eseu este de a afirma un principiu foarte simplu, ca fiind întrutotul îndreptăţit să guverneze pe de-a întregul raporturile bazate pe constrîngere şi control dintre societate şi individ, indiferent dacă mijlocul folosit va fi forţa fizică, sub forma pedepsei legale, sau va fi constrîngerea morală a opiniei publice. Acest principiu este următorul: unicul scop care îi îndreptăţeşte pe oameni, individual sau colectiv, la ingerinţe în sfera libertăţii de acţiune a oricăruia dintre ei, este autoapărarea; unicul ţel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica vătămarea altora[2]. Propriul bine, fizic sau moral, nu constituie o

---

[1] Traducerea acestor fragmente din celebra lucrare a lui *Mill* s-a făcut după volumul John Stuart Mill **On Liberty**, (A Norton Critical Edition, Editor: David Spitz), W.W. Norton & Co., New York, 1975. Traducerea integrală a textului este în curs de apariţie la editura Humanitas, căreia îi mulţumim pe această cale pentru permisiunea de a publica aici fragmentele în cauză. (N.T.)

[2] Aceasta este formularea pe care o dă Mill principiului fundamental al liberalismului britanic. Principiul este destinat prevenirii abuzurilor puterii politice care pretinde să exercite constrîngeri asupra individului în scopuri "pozitive", cum ar fi realizarea unui presupus **bine general** (diferit de binele individual urmărit de fiecare membru al societăţii în parte), realizarea unor idealuri sociale "nobile" sau construirea unui mod de organizare socială "raţional", diferit de cele constituite istoric. Mill crede, dimpotrivă, că exercitarea constrîngerii este legitimă doar în scopul "negativ" de a împiedica vătămarea altui cetăţean. Cu alte cuvinte, nu puterea este chemată să decidă care este binele general, sau modul ideal de organizare socială; ea nu are dreptul să impună modele de comportare, sisteme de valori, idealuri etc., căci aceasta înseamnă autoritarism. (N.T.)

îndreptăţire suficientă. Un om nu poate fi constrîns, în mod legitim, să facă un anumit lucru sau să se abţină de a-l face pentru că ar fi mai bine pentru el să se comporte astfel, pentru că acest lucru l-ar face să fie mai fericit sau pentru că, în opinia altora, este înţelept sau este drept ca el să se comporte astfel. Toate acestea sînt bune temeiuri pentru a discuta cu el, pentru a-l mustra sau a-l implora, dar nu şi pentru a-l constrînge sau a-i face ceva rău dacă se comportă altfel. Pentru a justifica asemenea lucruri, conduita pe care dorim s-o descurajăm trebuie să fie de aşa natură încît să dăuneze altuia. Singurul aspect al conduitei unui om pentru care el poate fi tras la răspundere de către societate este cel privitor la ceilalţi. Sub aspectele care îl privesc doar pe el însuşi, independenţa lui este, de drept, absolută. Asupra lui însuşi, a propriului trup şi spirit, individul este suveran[3].

Nici nu mai este, poate, necesar să spunem că această doctrină este menită să fie aplicată numai fiinţelor umane aflate la maturitate. Nu ne referim la copiii sau la tinerii care nu au ajuns încă la vîrsta pe care legea o fixează ca vîrstă a bărbăţiei sau a maturităţii feminine. Cei care se află în faza în care se cere să fie încă îngrijiţi de alţii trebuie apăraţi împotriva propriilor fapte la fel ca şi împotriva oricăror primejdii din afară. Pe acelaşi temei, putem să nu luăm în considerare acele etape înapoiate din dezvoltarea societăţii în care speţa umană însăşi era - putem aprecia - nematurizată. Atît de mari sînt greutăţile care, în perioadele timpurii, stau în calea înfăptuirii spontane a progresului, încît rareori poate încăpea alegere în ceea ce priveşte mijloacele de a le depăşi; iar un cîrmuitor stăpînit de năzuinţa spre progres este îndreptăţit să folosească orice mijloc pentru a-şi atinge scopurile, care,

---

[3] Acesta este un principiu de bază al individualismului politic britanic. Mill insistă mai jos (vezi pag. 112) că nu este nicidecum vorba de teze care teoretizează egoismul. (N.T.)

altfel, ar fi poate de neatins. Despotismul este un mod legitim de cîrmuire atunci cînd cei cîrmuiţi sînt barbari, cu condiţia ca scopul său să fie progresul, iar mijloacele să fie cele îndreptăţite de realizarea acestui scop[4]. Libertatea, ca principiu, nu se aplică nici unei stări de lucruri anterioare momentului în care oamenii au devenit capabili de a se perfecţiona prin dezbatere liberă şi egală. Înainte de acest moment, oamenii nu pot face altceva decît să se supună orbeşte unui conducător ca Akbar sau Carol cel Mare dacă au norocul să găsească unul. Dar îndată ce oamenii au ajuns în starea de a putea fi călăuziţi spre progres prin convingere sau persuasiune (o stare pe care toate naţiunile de care avem a ne ocupa aici au atins-o de mult), constrîngerea, fie în formă directă, fie în aceea a pedepselor acordate pentru nesupunere, nu mai poate fi acceptată ca un mijloc în slujba binelui lor propriu, fiind îndreptăţită doar atunci cînd este vorba de ocrotirea altora.

Este nimerit să declar că eu mă abţin să trag vreun folos pentru argumentarea mea din ideea unor drepturi abstracte, independente de utilitate. Consider utilitatea ca instanţă ultimă în toate chestiunile etice; este vorba însă de utilitate în sensul cel mai larg, o utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului, ca fiinţă capabilă de progres[5]. Aceste interese, susţin eu, autorizează subordonarea spontaneităţii individuale controlului extern numai în ceea ce priveşte acele acţiuni ale fiecărui om care aduc atingere intereselor altora. Dacă cineva comite un act care dăunează altora, atunci există, cel puţin la prima vedere, elementele pentru a-l pedepsi prin

---

[4] Mill, ca şi ceilalţi gînditori ai vremii sale, considera distincţia "civilizat-barbar" ca universală şi neproblematică. Ideea **relativismului cultural** şi suspiciunea că atari distincţii ţin de ideologia prin care o anumită cultură se autolegitimează vor apare mai tîrziu. (N.T.)

[5] Mill nu este doar un corifeu al liberalismului şi al individualismului, ci şi unul dintre părinţii fondatori ai **utilitarismului** moral, care face din utilitate criteriul de apreciere al valorii morale. (N.T.)

mijlocirea legii sau, acolo unde sancţiunile legii nu se pot aplica fără riscul de a greşi, prin forţa oprobriului public. Există, de asemenea, multe fapte pozitive pe care el poate fi silit, pe bună dreptate, să le facă spre binele altora, cum ar fi să depună mărturie în justiţie, să-şi aducă, în mod echitabil, partea sa de contribuţie la apărarea comunităţii sau la orice altă activitate comună necesară satisfacerii intereselor societăţii de a cărei protecţie se bucură şi el şi să înfăptuiască acte individuale de binefacere cum ar fi salvarea vieţii unui semen sau intervenţia în vederea protejării celor fără apărare faţă de relele tratamente, astfel că, ori de cîte ori asemenea fapte ţin în mod evident de datoria omului, el poate fi, pe bună dreptate, tras la răspundere de către societate dacă nu le-a făcut. Un om poate face rău altora nu numai prin actele sale, ci şi prin pasivitatea sa, astfel că, în oricare din aceste cazuri, el este pe drept răspunzător în faţa lor pentru prejudiciul adus. În cel de-al doilea caz, se cere, într-adevăr, mai multă precauţie în exercitarea constrîngerilor decît în cel dintîi. A trage la răspundere pe oricine face rău altora trebuie să fie o regulă; a trage, însă, la răspundere pe cineva pentru că nu a prevenit răul, trebuie să fie, comparativ vorbind, doar ceva excepţional. Există totuşi multe cazuri îndeajuns de limpezi şi de grave pentru a justifica această excepţie. În tot ceea ce priveşte relaţiile individului cu alţii, el este **de jure** răspunzător faţă de cei ale căror interese sînt în joc şi, la nevoie, faţă de societate, care este apărătoarea lor. Există adesea bune temeiuri pentru a nu-l face răspunzător; dar aceste temeiuri trebuie să izvorască din oportunităţile specifice cazului respectiv: fie pentru că este un caz din categoria celor în care, după toate probabilităţile, el va acţiona în genere mai bine dacă este lăsat să facă ceea ce vrea, decît dacă este controlat prin vreunul din mijloacele de care dispune societatea; fie pentru că încercarea de a-l ţine sub control poate fi cauza unui rău mai mare decît acela pe care ea l-ar preveni. Atunci cînd asemenea temeiuri exclud orice tragere la răspundere, conştiinţa agentului însuşi

trebuie să ia locul judecătorului pentru a apăra acele interese ale celorlalţi oameni care nu se bucură de nici o ocrotire din afară; iar acesta trebuie să se judece pe sine însuşi cu atît mai sever, cu cît situaţia nu permite să fie supus judecăţii semenilor săi.

Există însă o sferă de acţiune în care societatea, spre deosebire de individ, este interesată numai în mod indirect (sau chiar deloc); ea cuprinde acea parte din viaţa şi conduita unui om care nu-l atinge decît pe el însuşi sau, dacă îi atinge şi pe ceilalţi, aceasta se întîmplă numai cu participarea şi acordul lor sincer, liber şi voluntar. Iar cînd spun că îl atinge doar pe el însuşi, înţeleg prin aceasta că îl atinge în primul rînd şi în mod direct, căci bineînţeles, orice îl atinge pe el poate atinge prin el şi pe alţii; obiecţia care s-ar putea întemeia pe această posibilitate va fi examinată în cele ce urmează. Aşadar, aceasta este sfera potrivită libertăţii umane. Ea cuprinde mai întîi domeniul lăuntric al conştiinţei, reclamînd existenţa libertăţii de conştiinţă în cel mai larg sens al cuvîntului: a libertăţii de gîndire şi de spirit, a unei libertăţi absolute de opinie şi de atitudine în toate chestiunile practice sau speculative, ştiinţifice, morale sau teologice. Libertatea de a exprima şi publica opinii poate să pară că ţine de alt principiu, fiind legată de acea parte a conduitei care priveşte şi pe alţi oameni; dar, fiind aproape la fel de importantă ca şi libertatea de gîndire şi sprijinindu-se, în mare parte, pe aceleaşi temeiuri, ea este practic inseparabilă de aceasta din urmă. În al doilea rînd, principiul reclamă libertatea înclinaţiilor şi a năzuinţelor, libertatea de a ne făuri în viaţă planuri potrivite propriei noastre firi; de a face ceea ce dorim, cu condiţia de a suporta consecinţele ce pot decurge de aici; fără a fi împiedicaţi de semenii noştri, atîta vreme cît nu le aducem nici un fel de daune, şi aceasta chiar dacă ei consideră conduita noastră nesăbuită, nefirească sau greşită. În al treilea rînd, din această libertate a fiecărui individ urmează - în aceleaşi limite -şi libertatea asocierii indivizilor, libertatea de a se asocia în orice scop ce nu dăunează altora,

presupunîndu-se că indivizii astfel uniţi sînt maturi şi nu au fost nici forţaţi, nici amăgiţi.

Nici o societate în care aceste libertăţi nu sînt în genere respectate nu este liberă, indiferent ce formă de guvernămînt ar avea; şi nici o societate nu este complet liberă cîtă vreme acestea nu sînt realizate pe deplin, fără nici o restrîngere. Singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ţi urmări binele propriu, în felul tău propriu, atîta timp cît nu încerci să lipseşti pe alţii de binele lor sau să-i împiedici să şi-l dobîndească. Fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăţi, fie ea trupească, mintală sau sufletească. Omenirea are mai mult de cîştigat lăsînd pe fiecare să trăiască aşa cum crede el că e mai bine, decît silind pe fiecare să trăiască aşa cum li se pare celorlalţi că ar fi bine[6].

Cu toate că această doctrină nu este nicidecum nouă, avînd, pentru unii, chiar aerul unei banalităţi, ea se află într-o opoziţie totală cu tendinţa generală a opiniilor şi practicilor existente. Societatea şi-a cheltuit, cît a putut de mult, eforturile încercînd (potrivit vederilor ei) să-i constrîngă pe oameni să se conformeze concepţiei ei de desăvîrşire, atît pe plan individual, cît şi pe plan social. Statele din vechime se credeau îndreptăţite să practice, iar filosofii din vechime să susţină reglementarea de către autorităţi a tot ceea ce intră în cuprinsul conduitei individuale, pe temeiul că statul ar fi profund interesat de existenţa unei discipline corporale şi mentale depline la fiecare din cetăţenii săi; este un mod de a gîndi care s-ar putea dovedi acceptabil în cazul unei republici mici, înconjurate de duşmani puternici şi deci aflate într-un permanent pericol de a fi

---

[6] În această idee transpare sinteza pe care o face Mill între utilitarism, individualism şi liberalism. Întrucît criteriul suprem este utilitatea (deci cît folos aduce un lucru), iar stabilirea folosului este prerogativa individului, nu a colectivităţii (individualism), societatea (puterea) trebuie să maximizeze libertatea individuală (liberalism) lăsînd pe fiecare să trăiască cum vrea, atîta vreme cît nu se aduce nici o vătămare altei persoane. (N.T.)

răsturnată fie printr-un atac din afară, fie prin tulburări interne; unei asemenea republici diminuarea vigorii şi a autocontrolului, fie şi pentru un interval scurt de timp, i s-ar putea dovedi fatală, astfel că ea nu şi-ar putea permite să aştepte efectele salutare de durată ale libertăţii. În lumea modernă, dimensiunile mai mari ale comunităţilor politice şi, mai cu seamă, separaţia dintre autoritatea spirituală şi cea temporală (separaţie prin care îndrumarea conştiinţelor omeneşti a ajuns în alte mîini decît cele care controlau treburile lor lumeşti) au împiedicat o ingerinţă atît de mare a legii în toate amănuntele vieţii particulare; dar maşinăriile represiunii morale au fost îndreptate împotriva oricărei devieri de la opinia dominantă privind problemele personale cu mai multă înverşunare chiar decît împotriva celor privitoare la chestiunile sociale; religia, cel mai puternic dintre elementele care au contribuit la formarea simţului moral, fiind aproape totdeauna condusă fie de ambiţia unei ierarhii ce căuta să controleze toate sferele conduitei umane, fie de spiritul puritanismului. Şi chiar unii dintre acei reformatori moderni care s-au opus cu cea mai mare vigoare religiilor din trecut au mers tot atît de departe ca şi sectele sau bisericile în afirmarea dreptului la dominaţie spirituală: Dl. Comte, bunăoară, ale cărui sisteme sociale, aşa cum sînt ele dezvoltate în **Système de Politique Positive**, ţintesc la statornicirea (deşi mai mult prin mijloace morale decît prin mijloace legislative) a unui despotism al societăţii asupra individului, despotism care depăşeşte tot ce s-a propus cîndva în virtutea idealurilor politice ale celor mai rigizi adepţi ai disciplinei care au existat vreodată printre filosofii din vechime.

Lăsînd la o parte doctrinele specifice ale unor gînditori individuali, există în general în lume o înclinaţie tot mai accentuată către amplificarea exagerată a puterii societăţii asupra individului, care se exercită atît prin forţa opiniei publice, cît şi prin forţa legii; şi, cum tendinţa tuturor schimbărilor ce au loc în lume este de a întări forţa societăţii, slăbind-o pe aceea a individului, acest abuz nu este nicidecum

unul dintre relele care tind să dispară de la sine, ci care, dimpotrivă, tind să devină tot mai formidabile. Pornirea oamenilor, atît în calitate de conducători, cît şi în calitate de cetăţeni de rînd, de a-şi impune propriile păreri şi înclinaţii ca reguli de comportare pentru alţii, este susţinută atît de energic de unele dintre cele mai bune, ca şi de unele din cele mai rele pasiuni proprii naturii umane, încît cu greu poate fi îngrădită de orice altceva decît lipsa de putere[7]. (...)

. . . .

Putem spera că a trecut vremea în care ar fi fost necesară o apărare a "libertăţii presei" ca o garanţie împotriva cîrmuirii tiranice sau a celei corupte. Am putea presupune că astăzi nu mai este nevoie de nici un argument care să arate de ce nu trebuie să se permită unei puteri legislative sau executive care nu se identifică cu interesele poporului să-i impună acestuia părerile sale şi să hotărască ce doctrine sau dispute îi este îngăduit poporului să audă. De altfel, acest aspect al chestiunii a fost argumentat atît de des, şi cu atît succes, de către autorii dinaintea mea, încît nu mai este nevoie să insist asupra lui aici. Deşi, în ceea ce priveşte presa, legile Angliei sînt şi azi tot atît de slugarnice ca şi în vremea Tudorilor, pericolul ca ele să fie folosite efectiv împotriva dezbaterilor politice este mic, dacă exceptăm situaţiile temporare de panică în care teama de răzvrătire i-ar face pe miniştri şi pe judecători să se abată de la ceea ce se cuvine; şi, în general vorbind, nu este de presupus că, în ţări constituţionale, cîrmuirea, fie că este pe deplin răspunzătoare în faţa poporului, fie că nu, ar încerca adesea să controleze exprimarea opiniilor, cu excepţia cazului în care, prin aceasta, ea s-ar face organul intoleranţei generale a publicului. Să ne închipuim deci cazul în care cîrmuirea ar fi una cu poporul şi ea nu ar intenţiona să-şi exercite puterea de

---

[7] Mill, **On Liberty**, *op. cit.*, pp. 10-15. (N.T.)

constrîngere altfel decît în deplin acord cu ceea ce ea socoteşte a fi vrerea acestuia. Eu însă contest dreptul oamenilor de a exercita această putere de constrîngere atît prin acţiunile lor, cît şi prin acţiunile cîrmuirii. O atare putere este ea însăşi nelegitimă. Chiar cea mai bună dintre cîrmuiri nu este cu nimic mai îndreptăţită să o exercite decît ar fi cea mai rea dintre ele[8]. Atunci cînd este exercitată în acord cu opinia publică, ea este tot atît de dăunătoare, sau chiar mai dăunătoare, decît atunci cînd este exercitată în pofida acesteia. Chiar dacă întreaga omenire, cu o singură excepţie, ar fi de aceeaşi părere, şi doar o singură persoană ar fi de părerea contrară, omenirea n-ar fi mai îndreptăţită să reducă la tăcere acea unică persoană decît ar fi îndreptăţită aceasta din urmă să reducă la tăcere întreaga omenire. Dacă o părere n-ar fi decît un bun personal, avînd valoare exclusiv pentru cel în cauză, şi dacă a împiedica pe cineva să-şi păstreze opinia ar constitui doar un prejudiciu personal, atunci faptul că prejudiciul a fost adus numai cîtorva sau mai multor persoane ar conta întrucîtva. Însă răul făcut prin împiedicarea exprimării unei opinii este ceva

---

[8] Liberalismul britanic nu crede în eficacitatea aprecierilor de **conţinut** (privind binele sau răul reprezentat de o acţiune, de o politică, de un tip de organizare socială), căci asemenea aprecieri pot fi greşite chiar şi atunci cînd se bucură de adeziunea opiniei publice (nici opinia publică, nici convingerile unanime ale unei societăţi istorice nu sînt scutite de riscul erorii). "Jocul" social - conform liberalismului - trebuie să se fundamenteze pe reguli **formale**, care stabilesc norme universale de conduită indiferent de aprecierea pozitivă sau negativă a acţiunilor, persoanelor, formelor de organizare etc.

Ideologiile intolerante şi sistemele totalitare încalcă totdeauna acest principiu: decretînd drept "rele" anumite persoane, grupuri etnice sau sociale, opţiuni intelectuale sau morale şi drept "degenerate", "înapoiate", "reacţionare" anumite forme de organizare, ele pretind că orice constrîngeri exercitate asupra acestora sînt legitime. Puterea îşi arogă astfel dreptul de a încălca regulile formale ale jocului social pe temeiul unor presupuse aprecieri de conţinut (adevăruri "incontestabile").

Pentru rolul regulilor formale în constituirea ordinii sociale, vezi textul lui Hayek din acest volum şi nota 13 la acest text. (N.T.)

deosebit: prin el, întreaga specie umană este prădată, atît posteritatea, cît şi generaţia actuală, iar cei ce nu sînt de acord cu opinia în cauză sînt chiar mai mult prădaţi decît cei ce o susţin. Dacă acea opinie este corectă, atunci lor li s-a răpit ocazia de a trece de la o eroare la adevăr; dacă ea este greşită, ei pierd ceva la fel de profitabil, şi anume imaginea mai limpede şi senzaţia mai vie a adevărului, produsă prin coliziunea acestuia cu eroarea.

Cele două ipoteze trebuie examinate separat, fiecăreia dintre ele corespunzîndu-i o altă linie de argumentare. Nu putem fi niciodată siguri că opinia pe care ne străduim să o înăbuşim este greşită[9]; iar dacă am fi siguri că este greşită, înăbuşirea ei ar fi tot un rău.

Mai întîi: opinia pe care autoritatea încearcă să o suprime ar putea fi adevărată. Cei ce doresc să o suprime contestă, desigur, adevărul ei; dar ei nu sînt infailibili. Ei nu au dreptul de a decide chestiunea pentru întreaga omenire, lipsind astfel pe toţi ceilalţi de posibilitatea de a judeca singuri. Cei ce refuză să asculte o opinie deoarece sînt siguri că ea este greşită, presupun că certitudinea **lor** este unul şi acelaşi lucru cu certitudinea **absolută.** Orice înăbuşire a unei dezbateri ascunde o presupunere de infailibilitate. Pentru a condamna înăbuşirea

---

[9] La baza liberalismului britanic, ca şi la baza conservatorismului britanic, stă şi un **failibilism** epistemologic, exprimat aici prin ideea că nu putem fi niciodată siguri că o opinie este greşită, iar alteori prin complementara ei: nu putem niciodată garanta că o opinie este corectă. Numai un atare failibilism poate susţine toleranţa liberală: convingerea, fie şi tacită, că ceva este incontestabil adevărat/fals, atitudinile călăuzite de presupuse "certitudini" conduc în mod inevitabil la intoleranţă, abuz şi constrîngere arbitrară: cei care susţin opinii contrare presupuselor "certitudini" sunt percepuţi ca persoane ce "atentează" împotriva adevărului, fie din ignoranţă sau prostie (ceea ce pare a legitima invalidarea opţiunii lor politice) fie din rea-voinţă (ceea ce pare a legitima chiar sancţionarea lor). (N.T.)

dezbaterii este suficient acest argument obişnuit, căruia acest caracter uzual nu poate să-i strice.

Din nefericire pentru bunul-simţ al oamenilor, faptul că şi ei sînt supuşi greşelii este departe de a avea, în judecăţile lor practice, greutatea ce i se recunoaşte în teorie; căci, deşi fiecare ştie că el însuşi este supus greşelii, prea puţini consideră necesar să ia anumite precauţii împotriva acestui risc de a greşi, sau să admită presupunerea că orice opinie, privitor la care au un sentiment de certitudine, poate constitui un exemplu din acea categorie de greşeli pe care ei înşişi au recunoscut că le pot comite. Monarhii absoluţi sau alte persoane obişnuite să li se acorde un respect neţărmurit, au de obicei o asemenea încredere completă în opiniile proprii, şi aceasta aproape în toate domeniile. Oamenii care se află într-o situaţie mai fericită, avînd uneori ocazia să-şi vadă opiniile combătute, şi care nu sînt complet neobişnuiţi să fie corectaţi atunci cînd greşesc, acordă aceeaşi încredere neţărmurită numai acelora dintre opiniile lor care sînt împărtăşite de către toţi cei care îi înconjoară sau de către cei cărora le poartă în general respect; căci, în măsura în care omului îi lipseşte încrederea în capacitatea de a judeca de unul singur, el se bizuie de obicei orbeşte pe infailibilitatea "lumii" în genere. Şi cum pentru fiecare individ, lumea nu înseamnă decît acea parte a ei cu care vine el în contact - partidul, grupul, biserica sau clasa căreia îi aparţine - acela pentru care "lumea" înseamnă ceva atît de cuprinzător cum ar fi ţara sau epoca sa poate fi considerat, comparativ vorbind, ca fiind aproape un liberal şi un om cu vederi largi. Nici că este zdruncinată vreun pic credinţa sa în autoritatea colectivă de conştiinţa faptului că alte epoci, ţări, gupuri, biserici, clase şi partide au gîndit, ba chiar gîndesc şi azi, în modul exact opus. Responsabilitatea pentru faptul de a se afla în directă opoziţie cu "lumile" avînd puteri diferite, ale altor oameni, o trece asupra lumii sale; şi niciodată nu-l tulbură faptul că numai un simplu accident a hotărît care dintre aceste numeroase lumi să facă obiectul încrederii sale şi că aceleaşi

cauze care au făcut ca el să fie un anglican din Londra ar fi putut să-l facă să fie un budist sau un confucianist din Pekin. Şi totuşi, este în sine tot atît de evident pe cît ar putea-o dovedi argumente nenumărate că epocile nu sînt cu nimic mai ferite de greşeală decît indivizii, în fiecare epocă fiind susţinute opinii care, în epocile următoare, au fost socotite nu doar greşite, ci chiar absurde; şi este la fel de sigur că multe opinii astăzi unanime vor fi respinse în epocile următoare, pe cît este că multe altele, cîndva unanime, sînt azi respinse.

Obiecţia la care ne putem aştepta faţă de acest argument va îmbrăca probabil o formă asemănătoare celei ce urmează. În interdicţia de a propaga o eroare, presupunerea infailibilităţii nu este implicată mai mult decît în orice alt lucru pe care autorităţile îl fac pe baza propriei judecăţi şi responsabilităţi. Judecata este dată omului ca să o poată folosi. Întrucît ea poate fi folosită greşit, să li se recomande oare oamenilor să n-o folosească deloc? A interzice ceea ce crezi că este periculos nu înseamnă a pretinde că eşti scutit de orice greşeală, ci a îndeplini datoria ce-ţi revine, datoria de a acţiona conform propriilor convingeri conştiente, chiar dacă eşti supus greşelii.

Dacă ar fi să nu acţionăm niciodată în conformitate cu opiniile pe care le avem, deoarece aceste opinii pot fi greşite, atunci toate interesele noastre ar rămîne nesatisfăcute şi toate datoriile, neîndeplinite. O obiecţie care se aplică tuturor conduitelor nu poate constitui obiecţie validă la adresa unei conduite anume. Este de datoria guvernelor şi a indivizilor să-şi formeze opiniile cele mai apropiate de adevăr; să facă acest lucru cu grijă şi, opiniile o dată formate, să nu le impună niciodată altora dacă nu sînt foarte siguri că au dreptate. Dar atunci cînd sînt siguri (ar putea spune aceşti gînditori), n-ar fi o dovadă de conştiinţă, ci una de laşitate dacă ei ar da înapoi, neacţionînd conform opiniilor lor, şi dacă ar permite ca doctrine pe care, în mod sincer, le consideră periculoase pentru bunăstarea omenirii, fie pe lumea aceasta, fie pe cealaltă, să fie răspîndite pretutindeni, fără nici o îngrădire, şi aceasta pentru

simplul motiv că alţi oameni, care au trăit în vremuri mai puţin luminate, au supus persecuţiilor unele opinii considerate azi adevărate. S-ar putea spune: să avem grijă să nu facem aceeaşi greşeală; dar guvernele şi naţiunile au comis greşeli şi în alte chestiuni, în domenii despre care nimeni nu afirmă că ar fi nepotrivite pentru exercitarea autorităţii: au impus impozite grele, au dus războaie nedrepte. Ar trebui oare ca, din acest motiv, noi să nu mai fixăm nici un fel de impozite şi, indiferent ce provocări ar apare, să nu mai purtăm niciodată războaie?[10] Oamenii şi guvernele trebuie să acţioneze cît de bine pot. O certitudine absolută nu există, dar, pentru scopurile vieţii noastre, avem destule garanţii de siguranţă. Putem şi trebuie să presupunem, pentru a ne călăuzi conduita, că opinia noastră este adevărată; iar atunci cînd îi oprim pe cei răi să pervertească societatea, propagînd opinii pe care le considerăm greşite şi periculoase, nu presupunem nimic mai mult decît atît.

Răspunsul meu este că făcînd acest lucru noi mergem mult mai departe cu presupunerile. Există o diferenţă cum nu se poate mai mare între a presupune că o opinie este corectă, deoarece, chiar folosind toate ocaziile de a o contesta, ea n-a putut fi respinsă, şi a presupune că ea este adevărată în scopul de a nu permite în nici un fel respingerea ei[11]. Deplina libertate

---

[10] Mill este perfect conştient nu numai de pericolele unei atitudini dogmatice, bazate pe supoziţia propriei infailibilităţi, dar şi de obiecţiile ce pot fi aduse împotriva caracterului paralizant al unui scepticism sau relativism care ar implica ideea: "nimic nu este absolut adevărat/cert, deci nici o acţiune (fondată pe presupunerea că ceva e adevărat) nu este justificată". Evident, el nu pledează pentru un atare relativism. (N.T.)

[11] Mill recunoaşte dreptul nostru de a considera o opinie adevărată (atîta vreme cît ea nu a fost infirmată), şi de a acţiona în consecinţă, dar nu şi dreptul de a împinge încrederea noastră în acea opinie pînă la a o imuniza faţă de critică, a o trata ca pe un adevăr absolut/incontestabil, excluzînd astfel dezbaterea, opiniile opuse etc. În secolul nostru, Karl Popper este cel care va formula o poziţie epistemologică similară. Atitudinea recomandată, conform acestor poziţii, este următoarea: "să acceptăm (provizoriu) drept

de a contrazice şi infirma opiniile noastre este chiar lucrul ce ne îndreptăţeşte să admitem adevărul lor, în scopul de a acţiona; şi nu există mijloc prin care o fiinţă cu însuşiri omeneşti să poată dobîndi garanţii raţionale că are dreptate.

Atunci cînd examinăm fie istoria opiniilor, fie cursul obişnuit al vieţii omului, cui se cuvine să-i punem în seamă faptul că nici cea dintîi, nici cel din urmă nu decurg mai rău decît aşa cum decurg? De bună seamă că nu forţei intrinseci a intelectului omenesc; căci, în orice chestiune care nu este evidentă în sine însăşi, pentru fiecare persoană capabilă să judece chestiunea există nouăzeci şi nouă care n-o pot judeca; iar capacitatea acelei unice persoane este şi ea numai relativă; căci majoritatea oamenilor eminenţi din fiecare generaţie trecută au susţinut multe opinii recunoscute azi drept greşite, şi au făcut sau aprobat numeroase lucruri pe care acum nimeni nu le va mai justifica. Cum se explică, dar, că pe total există o preponderenţă a opiniilor şi conduitelor raţionale în rîndul oamenilor? Dacă această preponderenţă există realmente - şi ea trebuie să existe, dacă e ca oamenii să nu fie, şi să nu fi fost totdeauna, într-o situaţie aproape disperată - ea se datorează unei calităţi a spiritului omenesc, izvorul a tot ce este respectabil în om, atît ca fiinţă intelectuală, cît şi ca fiinţă morală, şi anume calitatea de a-şi putea îndrepta greşelile. El este capabil să-şi îndrepte greşelile pe baza discuţiilor şi a experienţei. Nu pe baza experienţei singure. Discuţiile sînt şi ele necesare, pentru a arăta cum trebuie interpretată experienţa. Opiniile şi practicile greşite cedează treptat în faţa faptelor şi argumentelor; dar faptele şi argumentele, pentru a putea produce

---

adevărat ceea ce nu a fost deocamdată infirmat, dar, totodată, să acceptăm şi posibilitatea erorii, deci să continuăm a supune opiniile acceptate la teste, discuţii critice etc., acceptînd astfel şi opiniile opuse drept **posibil adevărate**". Toleranţa este efectul firesc al unei asemenea atitudini. (N.T.)

un efect asupra spiritului, trebuie aduse în faţa lui. Foarte puţine fapte pot vorbi de la sine, fără nici un comentariu care să scoată în evidenţă înţelesul lor. Prin urmare, întrucît întreaga putere şi valoare a judecăţii omului depinde de această unică însuşire, aceea de a putea fi îndreptat atunci cînd greşeşte, judecata lui este demnă de încredere numai dacă mijloacele pentru îndreptarea ei sînt păstrate mereu la îndemînă. În caz că judecata unei anumite persoane este într–adevăr demnă de încredere, cum a ajuns ea să fie astfel? Pentru că persoana în cauză şi-a păstrat spiritul deschis faţă de criticile aduse opiniilor şi conduitei sale. Pentru că a stat în obiceiul ei să asculte tot ce se putea spune împotriva ei, să profite de tot ce era bun în aceste critici şi să îşi înfăţişeze sieşi, iar ocazional şi celorlalţi, în ce consta greşeala la cele care erau greşite. Pentru că el şi-a dat seama că singura cale pe care o fiinţă umană se poate apropia de cunoaşterea deplină a unui lucru este de a asculta tot ce se poate spune asupra lui de către persoane cu cele mai diverse opinii, şi de a cerceta toate unghiurile din care poate fi el privit de spiritele cele mai diferite. Nici un înţelept nu şi-a dobîndit vreodată înţelepciunea pe altă cale decît aceasta; şi nici nu stă în putinţa spiritului omenesc, prin natura sa, să ajungă la înţelepciune în alt mod. Obiceiul statornic de a corecta şi completa propriile opinii prin confruntarea lor cu opiniile altora, departe de a genera îndoială şi ezitare în punerea lor în practică, este singurul fundament stabil al încrederii noastre îndreptăţite în ele; căci, fiind conştient de toate cele ce se pot spune împotriva sa, ori, cel puţin, de cele mai evidente dintre acestea, şi luînd poziţie împotriva acestor contestări - căci a căutat obiecţiile şi dificultăţile, în loc de a le ocoli, şi n-a ignorat nimic din ceea ce ar fi putut arunca vreo rază de lumină asupra chestiunii, indiferent din ce parte venea ea -, el este îndreptăţit să considere aprecierea sa ca fiind mai bună decît aceea a oricărei

alte persoane, sau a altui grup, care nu a trecut printr-un proces asemănător[12].

Nu este deloc exagerat a cere ca acele lucruri pe care oamenii cei mai înţelepţi, cei mai îndreptăţiţi să aibă încredere în judecata lor, găsesc necesar să le garanteze ca demne de a se bizui pe ele, să fie respectate şi de acea mulţime pestriţă, numită "publicul", alcătuită din puţini înţelepţi şi din mulţi nesăbuiţi. Cea mai intolerantă dintre biserici, cea romano-catolică, admite şi ascultă cu răbdare un "avocat al diavolului", chiar şi în cazul canonizării unui sfînt. S-ar părea deci că nici cel mai sfînt dintre oameni nu poate avea acces la onorurile postume înainte de a se fi aflat şi cîntărit tot ceea ce diavolul ar putea spune împotriva lui. Chiar şi în cazul filosofiei newtoniene dacă nu s-ar permite punerea ei în discuţie, oamenii n-ar avea un sentiment de siguranţă atît de deplin, în ce o priveşte, cum au acum. Credinţele cele mai îndreptăţite nu au la baza lor nici o altă chezăşie decît invitaţia permanentă, adresată întregii lumi, de a dovedi să sînt nefondate. Dacă provocarea nu este acceptată sau, fiind acceptată, încercarea de a dovedi că sînt nefondate eşuează, sîntem totuşi departe de a fi ajuns la certitudine; dar am făcut tot ceea ce raţiunea umană, în starea actuală, putea face; nu am lăsat la o parte nimic din ceea ce putea să ne ofere o şansă de a ajunge la adevăr: cîte vreme

---

[12] Mill ar putea fi considerat drept unul dintre părinţii fondatori ai ceea ce azi se numeşte "strategia dialogului". El crede că adevărul nu este nici rezultatul consensului majorităţii, sau al opiniei publice dintr-o epocă, nici fructul gîndirii spiritelor alese, al elitei, ci consecinţa discuţiei raţionale, a confruntării de opinii, a argumentării pro şi contra cu referire la experienţă.

Disponibilitatea pentru dialog este fundamentul raţionalităţii, inclusiv în chestiuni morale sau politice. Este de remarcat convingerea lui Mill că şi spiritele cele mai eminente învaţă din dialog: adevărul nu poate fi deci rezultatul intuiţiei geniale, aşa cum susţineau romanticii şi, pe urmele lor, gînditori ca Nietzsche. Spiritul liberalismului britanic este diametral opus celui romantic, sau celui propriu tradiţiei (tipic continentale) de a exalta geniul, elitele, omul "ales", care "instaurează valorile" şi deci "creează adevărul". (N.T.)

arena rămîne deschisă pentru confruntări, putem sprea că, dacă există un adevăr mai profund, el va fi descoperit îndată ce spiritul uman va fi capabil să–l recunoască; iar între timp putem fi siguri că ne-am apropiat de adevăr în măsura în care era posibil s-o facem deocamdată. Acesta este gradul de certitudine pe care-l poate atinge o ființă care nu este infailibilă şi aceasta este singura cale de a-l atinge.

Ciudat este faptul că oamenii admit valabilitatea argumentelor în favoarea dezbaterii libere, obiectînd însă împotriva "ducerii lor pînă la extrem"; ei nu văd că dacă temeiurile oferite nu sînt bune în cazul extrem, atunci nu sînt bune în nici un caz. Şi tot ciudat este ca ei să-şi închipuie că nu–şi atribuie infailibilitatea atunci cînd recunosc necesitatea existenţei dezbaterii libere în orice chestiune care ar putea fi **îndoielnică**; deşi cred că anumite principii sau doctrine trebuie să fie mai presus de orice discuţie pentru că sînt incontestabile, adică pentru că **sînt ei siguri** că ele sînt incontestabile. A considera o afirmaţie incontestabilă, cîtă vreme există cineva care ar contesta-o dacă i s-ar permite, dar nu i se permite, înseamnă a presupune că noi înşine, împreună cu cei ce sînt de acord cu noi, sîntem judecătorii care decid ce este incontestabil, nişte judecători care nici măcar nu ascultă cealaltă parte[13]. (...)[14]

. . . .

---

[13] Paradigma raţionalităţii dialogale (bazate pe confruntare de opinii) pe care o promovează liberalismul englez este strîns legată de modelul procesului juridic, în care acuzarea şi apărarea se confruntă cu argumente, iar judecătorul este chemat să degaje concluzia raţională a "dialogului" bazat pe probe. Experienţa justiţiei britanice a avut, neîndoielnic, un rol decisiv în constituirea acestei paradigme de raţionalitate, aşa cum se poate observa din analiza analogiilor făcute nu doar de Mill, ci şi, mai devreme, de David Hume. (N.T.)

[14] Fragmentul redă pp. 17-22 din **On Liberty**, *op. cit.* (N.T.)

Eu nu pretind că folosirea cea mai neîngrădită a libertății de a exprima toate opiniile va pune capăt tuturor relelor izvorîte din sectarismul religios sau filosofic. Orice adevăr de care oamenii mărginiţi sînt profund convinşi va fi, cu siguranţă, afirmat, răspîndit şi chiar aplicat în multe feluri în acţiunile lor, ca şi cum n-ar exista pe lume nici un alt adevăr sau în nici un caz unul care să poată limita sau amenda pe cel dintîi. Eu recunosc că tendinţa tuturor opiniilor de a deveni opinii sectare nu se vindecă nici prin cea mai liberă dezbatere, ci adesea este chiar întărită şi exacerbată prin dezbateri, adevărul care ar fi trebuit să fie sesizat, dar nu a fost, fiind respins cu atît mai violent cu cît este proclamat de persoane considerate a fi oponenţi. Dar nu asupra partizanilor înfocaţi, ci asupra spectatorilor mai calmi şi mai dezinteresaţi se exercită influenţa salutară a acestui conflict de vederi. Căci răul cel mai mare rezidă nu în conflictul violent dintre diferitele părţi ale adevărului, ci în suprimarea pe tăcute a jumătate din adevăr; atunci cînd lumea este obligată să asculte ambele părţi rămîne totdeauna o speranţă[15]; dar cînd este ascultată doar una din părţi, greşeala se permanentizează, devenind prejudecată, adevărul însuşi încetînd de a mai avea efectele unui adevăr şi devenind, prin exagerare, un neadevăr. Şi cum puţine facultăţi mentale sînt mai rare decît acea facultate critică de a păstra dreaptă cumpănire între două laturi ale unui lucru, dintre care numai una este reprezentată de apărător, adevărul nu are şansa de a se impune decît în măsura în care fiecare parte a sa, fiecare părere care întruchipează vreun fragment de adevăr, nu numai că îşi găseşte apărător, dar este şi apărată în aşa fel încît să i se dea ascultare.

---

[15] Dialogul raţional între oponenţi nu este deci un panaceu, un mijloc magic ce asigură eradicarea tuturor relelor, dar el reprezintă o condiţie şi un element care face posibilă speranţa într-un rezultat final pozitiv. Libertatea opiniei şi a dezbaterii nu conduce în mod necesar la adevăr şi bine, dar ea este o condiţie **sine qua non** pentru a ajunge la aceste valori - acesta este mesajul lui Mill. (N.T.)

Am recunoscut, aşadar, că, pentru starea mentală bună a oamenilor (de care depinde buna stare a lor sub toate celelalte aspecte) este necesară libertatea de opinie şi libertatea exprimării opiniilor, în virtutea a patru motive pe care acum le vom recapitula pe scurt.

În primul rînd, dacă o opinie este înăbuşită, rămîne posibil ca, pe cît putem noi şti cu siguranţă, acea opinie să fie adevărată. A nega acest lucru înseamnă a presupune că noi înşine sîntem infailibili.

În al doilea rînd, chiar dacă opinia înăbuşită ar fi greşită, ea poate să conţină, şi foarte adesea conţine, un dram de adevăr; şi cum opinia generală sau dominantă într-o anumită chestiune reprezintă numai rareori sau chiar niciodată întregul adevăr, numai prin confruntarea opiniilor opuse putem avea şansa de a ajunge la restul adevărului.

În al treilea rînd, chiar dacă opinia unanim admisă ar fi nu doar adevărată, ci ar cuprinde întregul adevăr, dacă nu se permite ca ea să fie contestată cu toată vigoarea şi seriozitatea, cei mai mulţi dintre aceia care o acceptă o vor împărtăşi în felul în care sînt împărtăşite prejudecăţile, cu prea puţină înţelegere şi sensibilitate pentru temeiurile ei raţionale. Şi nu numai atît.

În al patrulea rînd, există chiar pericolul ca însuşi înţelesul doctrinei să se piardă ori să fie sărăcit, în care caz ea nu ar mai putea să-şi exercite efectul vital asupra caracterului şi comportării oamenilor, devenind o simplă declaraţie formală, incapabilă de a aduce vreun folos, dar ocupînd totuşi un loc în cîmpul ideilor, şi împiedicînd formarea unor convingeri adevărate şi sincere pe baza raţiunii sau a experienţei personale[16]. (...)

. . . .

---

[16] **On Liberty**, *op. cit.*, pp. 49-50. (N.T.)

Cu toate că societatea nu se bazează pe un contract, şi cu toate că inventarea unui contract în scopul de a deduce din el obligaţii sociale nu slujeşte nici unui scop pozitiv, oricine se bucură de protecţia societăţii datorează acesteia ceva în schimbul acestui beneficiu, iar existenţa în cadrul societăţii face absolut necesar ca fiecare să fie obligat să respecte o anumită linie de conduită faţă de ceilalţi. Această conduită constă, mai întîi, în a nu aduce daune intereselor altuia; mai precis, anumitor interese care, fie prin dispoziţii legale exprese, fie printr-o înţelegere tacită, trebuie privite ca drepturi; şi, în al doilea rînd, constă în suportarea, de către fiecare, a părţii ce-i revine (şi care trebuie fixată pe baza unui principiu echitabil) din ostenelile şi sacrificiile pe care le reclamă apărarea societăţii ori a membrilor săi de prejudicii şi maltratări. Societatea este îndreptăţită să impună cu orice preţ aceste condiţii celor care încearcă să li se sustragă. Iar drepturile societăţii nu se rezumă la atît. Actele unui individ pot fi vătămătoare pentru alţii, ori pot lăsa de dorit în ce priveşte consideraţia datorată binelui lor, fără a merge totuşi atît de departe încît să încalce vreunul din drepturile lor constituţionale. În acest caz, vinovatul poate fi pedepsit, pe drept, de opinia publică, deşi nu şi de către lege. De îndată ce o parte din conduita cuiva prejudiciază interesele altora, societatea are autoritatea de a se pronunţa asupra ei, rămînînd să se discute dacă prin intervenţia societăţii va fi sau nu promovat binele general[17]. O asemenea discuţie nu-şi are însă locul atunci cînd conduita unei persoane nu afectează interesele nici unei alte persoane, ci doar pe ale ei, sau nu le afectează cu necesitate, dacă persoanele în cauză nu

---

[17] Deşi promovează idealul maximizării libertăţii, liberalismul nu reprezintă o apologie nemărginită a libertăţii. El recunoaşte necesitatea constrîngerii şi importanţa datoriilor. Corelarea libertăţii cu **datoria** distinge în mod esenţial acest mod de gîndire de viziunile speculative care exaltă numai libertatea eului (cum este romantismul) sau a "aleşilor" (cum face Nietzsche). Rîndurile de faţă confirmă că Mill nu se raliază "delirului libertăţii" declanşat în spiritualitatea continentală în secolul XIX. (N.T.)

o doresc (presupunînd că este vorba de persoane mature, avînd nivelul intelectual obişnuit). În toate cazurile de acest fel, trebuie să existe o deplină libertate, juridică şi socială, de a acţiona şi de a suporta consecinţele.

Ar înţelege cît se poate de greşit această doctrină cine ar presupune că este o doctrină a indiferenţei egoiste, care pretinde că fiinţele omeneşti nu au nimic comun una cu alta în ce priveşte conduita lor în viaţă şi că nici uneia nu trebuie să-i pese de buna conduită sau bunăstarea altora, cîtă vreme nu sînt implicate propriile ei interese. Străduinţele dezinteresate de a promova binele altora nu numai că nu trebuie să scadă, ci trebuie să crească mult. Dar bunăvoinţa dezinteresată poate găsi alte instrumente de a convinge oamenii să facă ceea ce este spre binele lor decît gîrbaciul şi biciul, fie că este vorba de ele în sens propriu, fie metaforic. Departe de mine gîndul de a subaprecia virtuţile grijii faţă de sine; ele sînt depăşite în importanţă, dacă sînt depăşite, doar de cele sociale. Educaţiei îi revine în aceeaşi măsură rolul de a cultiva ambele categorii de virtuţi. Dar chiar educaţia lucrează şi prin convingere şi persuasiune, nu numai prin constrîngere, şi, o dată ce vîrsta educaţiei a trecut, virtuţile grijii faţă de sine trebuie înrădăcinate doar prin intermediul celor dintîi. Fiinţele omeneşti îşi datorează unele altora ajutor întru deosebirea binelui de rău şi încurajare întru alegerea celui dintîi şi evitarea celui din urmă. Ele trebuie mereu să se stimuleze reciproc în direcţia exersării tot mai ample a facultăţilor lor superioare, ca şi a îndreptării simţămintelor şi ţelurilor lor către ce este înţelept, nu către ce este nebunesc, astfel încît intenţiile şi gîndurile să se înalţe, nu să se degradeze. Însă nici o persoană şi nici un grup de persoane nu are dreptul să-i spună altei fiinţe omeneşti aflate la vîrsta maturităţii să nu facă cu viaţa sa ceea ce aceasta a decis să facă spre propriul său folos. Fiecare om este primul interesat de propriul său bine, căci interesul pe care l-ar putea avea faţă de acest bine orice alt om - exceptînd cazurile în care e vorba de un puternic ataşament personal - este neînsemnat în comparaţie cu cel pe care îl are cel în cauză.

Interesul pe care îl are societatea faţă de el ca persoană (lăsînd la o parte conduita lui faţă de alţii) este parţial şi cu totul indirect; în timp ce, cu privire la propriile simţăminte şi propria situaţie, cel mai obişnuit bărbat, cea mai obişnuită femeie au mijloace de cunoaştere ce depăşesc nemăsurat de mult pe cele pe care le-ar putea avea oricine altcineva. Intervenţia societăţii pentru a modifica judecata şi scopurile omului, în chestiuni care îl privesc doar pe el însuşi, trebuie să se bazeze pe presupuneri de ordin general. Acestea pot fi cu totul greşite şi, chiar dacă sînt corecte, este foarte probabil să fie aplicate greşit la cazurile individuale respective de către oameni care, privitor la împrejurările specifice acestor cazuri, nu au decît cunoştinţele cuiva care priveşte din afară. În acest sector, aşadar, al problemelor omului, individualitatea are cîmpul său potrivit de acţiune. În conduita pe care o au fiinţele omeneşti unele faţă de altele este necesar să fie respectate de cele mai multe ori anumite reguli generale, astfel ca oamenii să poată şti la ce trebuie să se aştepte; dar în chestiunile care-l privesc pe individul însuşi, spontaneitatea sa individuală este îndreptăţită să se manifeste liber. Consideraţii menite să-l ajute în aprecierile sale şi îndemnuri menite să-i întărească voinţa pot să-i fie oferite de alţii, chiar şi cu insistenţă; dar trebuie lăsat să ia el însuşi hotărîrea finală. Orice erori ar putea el comite, ignorînd sfaturile şi avertismentele primite, ele nu pot cîntări nici pe departe cît răul de a se permite altora să-l constrîngă să facă ceea ce socotesc ei că este bine pentru el[18].

---

[18] Semnificaţia şi importanţa acestei idei a lui Mill ies în evidenţă atunci cînd se observă că toate ideologiile intolerante (de la cele religioase, de tip inchizitorial, la cele politice, utopic-messianice) şi toate regimurile totalitare au recurs la practica de a face "bine" oamenilor cu forţa. Sloganul uzual este că oamenii sînt fie înapoiaţi şi ignoranţi, fie "inferiori", "degeneraţi", "pervertiţi" de idei greşite, sau "rău-voitori", că ei nu au o "conştiinţă" suficient de "avansată" trebuind, prin urmare, să fie siliţi să accepte un "bine" general chiar dacă nu îl recunosc ca atare. Liberalismul se opune oricăror sugestii de acest fel, respingînd ideea că ar putea exista altcineva

Nu vreau să spun că simţămintele cu care este privit un om de către ceilalţi n-ar trebui să fie afectate nicicum de acele calităţi sau defecte ale sale care privesc doar binele lui personal. Acest lucru nu este nici posibil, nici de dorit. Dacă el excelează în vreuna din calităţile care sînt spre binele lui, acest lucru este demn de admirat. Căci înseamnă că omul în cauză este cu atît mai aproape de idealul perfecţiunii umane. Iar dacă este în mod vădit lipsit de aceste calităţi, ceilalţi vor nutri faţă de el un simţămînt cu totul opus admiraţiei. Există un anumit grad de nesăbuinţă, precum şi un anumit grad de ceea ce s-ar putea numi (deşi expresia este discutabilă) vulgaritate sau prost gust, care, deşi în sine nu poate justifica nici • încercare de a face ceva rău persoanei care manifestă aceste defecte, îi atrag cu necesitate şi în mod îndreptăţit aversiunea şi chiar, în cazurile extreme, dispreţul celorlalţi; asemenea sentimente se vor naşte în oricine posedă în suficientă măsură calităţile opuse defectelor menţionate. Se poate întîmpla ca, fără a face nici un rău altora, un om să acţioneze totuşi în aşa fel încît să ne vedem siliţi să-l judecăm, privindu-l ca pe un nesăbuit sau ca pe o fiinţă inferioară; iar întrucît această judecată şi acest fel de a privi sînt lucruri pe care el ar prefera să le evite, îi facem un serviciu dacă îl prevenim dinainte cu privire la aceasta, ca şi cu privire la orice altă consecinţă neplăcută la care se expune. Ar fi bine, într-adevăr, dacă aceste bune servicii s-ar face mult mai deschis decît o permite azi noţiunea noastră obişnuită de politeţe, dacă un om ar putea să-i arate cinstit altuia cînd consideră că greşeşte, fără a fi apreciat ca fiind lipsit de maniere sau îngîmfat. Avem de asemenea dreptul ca, în diverse moduri, să acţionăm conform opiniei noastre nefavorabile despre altul, nu oprimînd astfel individualitatea lui, ci exercitînd-o pe a noastră. Nu sîntem obligaţi, spre exemplu, să căutăm societatea lui; avem dreptul de a-l evita (deşi nu şi de a face

---

decît individul însuşi care să fie competent în a stabili care este binele individual, în fiece caz anume. (N.T.)

acest lucru în mod ostentativ), căci noi avem dreptul de a alege societatea care ne este cea mai acceptabilă. Avem dreptul, chiar şi datoria, de a-i preveni pe ceilalţi în legătură cu el, dacă socotim că exemplul lui sau felul său de a vorbi pot avea efecte dăunătoare asupra celor cu care se întovărăşeşte. Putem acorda preferinţă altora faţă de el, atunci cînd este vorba de anumite bune servicii depinzînd de opţiunea noastră, exceptînd cazul acelora care pot duce la îndreptarea lui. În aceste feluri diferite un om poate suferi sancţiuni foarte severe din partea celorlalţi chiar şi pentru greşeli care nu-l privesc direct pe el; însă el suferă aceste sancţiuni numai în măsura în care ele sînt consecinţele fireşti şi, ca să zic aşa, spontane ale greşelilor înseşi, şi nu pentru că ele i s-ar aplica intenţionat pentru a-l pedepsi. Un om care dă dovadă de nechibzuinţă, încăpăţînare, vanitate, care nu poate trăi în limitele pe care le îngăduie nişte mijloace rezonabile, care nu se poate abţine de la a-şi lua libertăţi dăunătoare, care caută plăcerile animalice în dauna celor ale sensibilităţii şi intelectului, trebuie să se aştepte să scadă în ochii celorlalţi, să se bucure mai puţin de sentimente favorabile din partea lor; dar de acest lucru el nu are dreptul să se plîngă, decît dacă, printr-o comportare desăvîrşită în societate, a meritat favoarea lor, cîştigîndu-şi astfel dreptul la bunele lor oficii, drept ce nu poate fi afectat de greşelile sale faţă de sine însuşi.

Ceea ce susţin eu este că inconvenientele care sînt absolut de nedespărţit de aprecierea nefavorabilă a altora sînt singurele la care se cuvine să fie supus vreodată un om pentru acea parte a comportării sale şi a caracterului său care priveşte propriul său bine, dar care nu afectează interesele altora în relaţiile lor cu el. Actele care prejudiciază pe alţii trebuie tratate într-un mod total diferit. Încălcarea drepturilor altuia, pricinuirea oricărei pierderi sau daune cuiva, ce nu se pot justifica prin exercitarea drepturilor, înşelătoria sau duplicitatea în relaţiile sale cu ei; exploatarea necinstită sau egoistă a avantajelor pe care le are asupra lor şi chiar abţinerea egoistă de la a-i apăra faţă de prejudicii - toate acestea pot face pe drept cuvînt

obiectul dezaprobării, iar în cazuri grave, al reparaţiei şi pedepsei morale. Şi nu numai aceste acte, ci şi înclinaţiile care conduc la ele sînt complet imorale, făcînd pe drept cuvînt obiectul dezaprobării care poate ajunge pînă la repulsie. Cruzimea unor înclinaţii; răutatea şi firea arţăgoasă; invidia, cea mai odioasă şi mai potrivnică societăţii dintre patimi; prefăcătoria şi nesinceritatea, irascibilitatea pe motive neîntemeiate şi resentimentele cu totul exagerate comparativ cu ceea ce le-a provocat patima; dorinţa de a-i domina pe alţii; de a acapara mai multe avantaje decît ţi se cuvin (πλεονεξία grecilor)[19]; satisfacţia în umilirea altora; egoismul care pune propria persoană şi propriile preocupări mai presus de orice altceva, rezolvînd în interesul propriu toate chestiunile discutabile - toate acestea sînt vicii morale, componente ale unui caracter moral rău şi odios; spre deosebire de greşelile faţă de sine, amintite mai înainte, care nu sînt, propriu-zis, acte imorale şi care, oricît de departe ar ajunge, nu echivalează cu ticăloşia. Ele pot constitui dovezi ale unei mari nesăbuinţe, lipse de demnitate personală sau de respect faţă de sine; dar fac obiectul dezaprobării morale doar atunci cînd implică o încălcare a datoriei faţă de ceilalţi, de dragul cărora individul trebuie să aibă grijă faţă de sine. Datoriile faţă de noi înşine nu sînt socialmente obligatorii decît dacă, în virtutea împrejurărilor, constituie totodată datorii faţă de alţii. Noţiunea de datorie faţă de sine însuşi, atunci cînd înseamnă ceva mai mult decît prudenţă, înseamnă respect faţă de sine sau dezvoltarea propriei personalităţi, or pentru nici una din acestea omul nu are de dat seama în faţa semenilor săi, deoarece, în aceste cazuri nu spre **binele omenirii** este el ţinut răspunzător de ele faţă de semeni[20]. (...)

. . . .

---

[19] Pleonexia (în greceşte în original), însemnînd: lăcomie, aviditate, a dori sau a avea mai mult decît trebuie. (N.T.)

[20] **On Liberty,** *op. cit.*, pp. 70-73. (N.T.)

Cel de-al treilea şi cel mai concludent motiv pentru a restrînge amestecul cîrmuirii este marele pericol pe care îl reprezintă mărirea inutilă a puterii sale. Orice atribuţie adăugată în plus celor deja exercitate de cîrmuire face ca influenţa sa asupra speranţelor şi temerilor oamenilor să se răspîndească şi mai mult, preschimbînd din ce în ce pe cei mai activi şi plini de rîvnă în paraziţii cîrmuirii sau în membrii vreunui partid care ţinteşte să ajungă la cîrma ţării. Dacă drumurile, căile ferate, băncile, birourile de asigurare, marile societăţi pe acţiuni, universităţile şi instituţiile de bineface ar fi, toate, sucursale ale guvernului; dacă, în plus, consiliile municipale şi comitetele locale, cu tot ceea ce acum depinde de ele, ar deveni departamente ale administraţiei centrale; dacă angajaţii tuturor acestor întreprinderi ar fi numiţi şi plătiţi de cîrmuire astfel că ei s-ar bizui pe ea pentru orice pas înainte făcut în viaţă; atunci, cu toată libertatea şi cu toată componenţa populară a adunării legislative, această ţară şi oricare alta în situaţia ei n-ar mai fi liberă decît cu numele. Şi răul ar fi cu atît mai mare cu cît maşinăria administrativă ar fi construită într-un mod mai eficient şi mai ştiinţific - cu cît ar fi mai abile măsurile luate pentru procurarea mîinii de lucru şi a minţilor celor mai pricepute care să o pună în mişcare. (...)

Dacă fiecare dintre activităţile sociale care cer o colaborare organizată sau care cer vederi largi şi profunde s-ar afla în mîinile cîrmuirii şi dacă în serviciul acesteia s-ar afla peste tot oamenii cei mai pricepuţi, atunci cultura vastă şi inteligenţa exersată din ţară, cu excepţia celei speculative, ar fi în întregime concentrată în mijlocul unei numeroase birocraţii pe care tot restul comunităţii ar trebui să se bizuie pentru orice problemă: mulţimea pentru a fi dirijată şi îndrumată în tot ceea ce face; cei pricepuţi şi care au anumite aspiraţii pentru a fi avansaţi. A fi admis în rîndurile acestei birocraţii şi, o dată admis, a urca în ierarhia din interiorul ei ar deveni singurele scopuri ale ambiţiei oamenilor. Sub un asemenea regim nu

numai că publicul din afară ar fi, din lipsă de experienţă practică, incapabil să critice sau să controleze felul cum lucrează birocraţia, dar chiar dacă prin accidentele despotismului sau prin lucrarea firească a instituţiilor populare s-ar ridica în vîrful ierarhiei unul sau mai mulţi eonducători cu înclinaţii reformiste, nu s-ar putea face nici o reformă dintre cele care ar fi împotriva intereselor birocraţiei. Aceasta este trista condiţie a imperiului rus, după cum arată relatările celor ce au avut îndeajuns ocazia de a face constatări. Ţarul însuşi este neputincios în faţa birocraţiei; el poate trimite pe oricare dintre membrii acestei birocraţii în Siberia, dar nu poate guverna fără ei, ori împotriva voinţei lor. Asupra fiecărui decret al său ei pot exercita un veto tacit prin simpla abţinere de la aducerea lui la îndeplinire. În ţări cu o civilizaţie mai avansată şi cu un spirit mai nesupus, publicul, obişnuit să se aştepte ca statul să facă totul în locul lui sau cel puţin obişnuit să nu facă nimic fără a cere statului permisiunea, mai mult, fără a cere să i se spună cum trebuie făcut orice lucru, face răspunzător statul, în modul cel mai firesc, de orice lucru rău care i se întîmplă, iar atunci cînd gravitatea răului depăşeşte gradul lui de răbdare se ridică împotriva cîrmuirii şi face ceea ce se cheamă o revoluţie; după care altcineva cu sau fără autoritate legitimă din partea naţiunii se înscăunează începînd să dea ordine birocraţiei şi totul continuă la fel ca înainte; birocraţia rămîne neatinsă şi nimeni altcineva nu o poate înlocui.

O privelişte foarte diferită ne înfăţişează popoarele obişnuite să-şi trateze ele însele afacerile. În Franţa, întrucît mulţi dintre cetăţeni au fost cîndva angajaţi în serviciul militar activ, numeroşi dintre aceştia ajungînd cel puţin pînă la gradul de subofiţer, se pot găsi, în caz de insurecţie populară, mai multe persoane competente care să ia conducerea şi să schiţeze un plan de acţiune acceptabil. Iar ce pot face francezii în chestiuni militare, americanii pot face în toate genurile de activitate socială; rămas fără conducere, orice grup de

americani poate să–şi organizeze la repezeală una şi să continue acea activitate sau o alta cu suficientă pricepere, ordine şi hotărîre. Aşa ar trebui să fie orice popor liber; el nu se va lăsa niciodată robit de un om sau de un grup de oameni pentru că aceştia pot apuca şi stăpîni frîiele administraţiei centrale. Nici o birocraţie nu poate spera să determine un asemenea popor să facă sau să suporte ceva ce el nu vrea. Dar acolo unde totul se face prin mijlocirea unei birocraţii, nici un lucru căruia birocraţia i se împotriveşte cu adevărat nu se poate realiza. Rînduiala, în asemenea ţări, este aceea de a organiza pe toţi cei înzestraţi cu experienţă şi pricepere practică într-un singur grup disciplinat, destinat cîrmuirii celorlalţi; şi cu cît această organizare este ea însăşi mai desăvîrşită, cu cît are mai mult succes în a atrage în rîndurile sale şi a forma pentru sine persoanele cele mai capabile de la toate nivelurile societăţii, cu atît este mai desăvîrşită robia tuturor, inclusiv a membrilor birocraţiei. Un mandarin chinez este în aceeaşi măsură unealta şi creaţia despotismului ca şi cel mai umil plugar[21]. (...)

---

[21] **On Liberty**, *Op. cit.*, pp. 102-104. (N.T.)

LORD ACTON

LORD ACTON

John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834-1902), cunoscut îndeobşte ca **Lord Acton,** *are o biografie ce-ar putea fi uşor rezumată: a fost* **profesor universitar** *de istorie la Cambridge, Anglia. Acton ar fi poate foarte mirat să vadă cît de citate sînt fragmentele din scrierile sale devenite veritabile aforisme.*

La acest profesor catolic, prieten şi sfetnic al lui Gladstone, posteritatea avea să găsească una dintre formulările cele mai limpezi ale liberalismului clasic.

Textele care urmează, pentru a fi înţelese, pot fi puse sub semnul distincţiei dintre libertăţile-îngăduinţi acordate de putere şi libertatea-ca-atare. Nu puterea îngăduie libertăţii să existe, ci libertatea îngăduie puterii să se exercite. De aceea, puterea trebuie să capete forma unor atribuţii precis specificate şi limitate.

Dacă nu este limitată, puterea - subliniază Lord Acton - ca exerciţiu al arbitrarului ne scoate inexorabil din zona moralităţii. Puterea, pe măsură ce este mai puţin limitată, tinde tot mai mult să corupă. Iar ca putere absolută, corupe în mod absolut.(M.R.S.)

LORD ACTON
despre putere, stat şi libertate

Puterea tinde să corupă şi puterea absolută corupe în mod absolut. Oamenii mari sînt aproape întotdeauna oameni răi, chiar şi atunci cînd ei exercită o influenţă şi nu au o împuternicire; acest lucru este în şi mai mare măsură adevărat dacă adaugi tendinţa sau certitudinea corupţiei prin împuternicire[1].

Puterea absolută îndepărtează de morală[2].

Istoria nu este o pînză ţesută de mîini nevinovate. Dintre toate cauzele degradării şi îndepărtării de morală a oamenilor, puterea este cea mai statornică şi mai activă[3].

Autoritatea care nu subzistă de dragul Libertăţii nu este autoritate, ci forţă[4].

Autoritatea există de dragul Libertăţii - ea este un mijloc de a atinge un ţel. Unii au socotit însă că autoritatea este ceva bun în sine - un scop, un mijloc care conduce la ceva superior - sacru, dar nu fiindcă se împărtăşeşte din sfinţenia lucrului de

---

[1] Din "Selection from the Acton Legacy", în Lord Acton, **Essays in Religion, Politics and Morality,** ed. de, F. Rufus Fears, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p. 519. Fragmentul acesta, al cărui început (într-o formă uşor diferită) a ajuns un aforism adesea citat, provine dintr-o scrisoare a lui Acton către Mandell Creighton.

[2] *Op. cit.,* p. 519.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

dragul căruia există. Acesta este dreptul divin. Favorizat de ideea catolică de autoritate[5].

Libertatea = auto-cîrmuire. Puterea suverană este putere iresponsabilă. Puterea iresponsabilă nu trebuie să fie însă şi o putere irezistibilă[6].

Roma a descoperit - iar acesta şi era conţinutul Republicii - că puterea, cînd este divizată, nu este neapărat şi diminuată[7].

Limitarea este esenţială pentru autoritate. O cîrmuire este legitimă numai dacă este limitată în chip real[8].

Cu mult încă înainte de a ajunge la generaţia noastră, vedem că aceleaşi probleme sînt prezente întotdeauna, că aceleaşi calităţi fundamentale ale cugetului şi caracterului îi despart tot timpul pe oameni, că lupta pentru concentrarea puterii şi pentru limitarea şi divizarea puterii este izvorul de căpătîi al istoriei[9].

Aceasta este marea mişcare ritmică a istoriei moderne. Evenimentele despre care ne-am obişnuit să vorbim ca despre nişte conflicte religioase sau rasiale sau între forme politice sînt mai degrabă năzuinţa puterii de a se mări şi de a se impune sau neputinţa ei de a se apăra. În acest fel, opunîndu-se acestei forţe constante, libertatea a luptat, a fost salvată, ba chiar a fost extinsă[10].

---

5 *Op. cit.*, p. 519.
6 *Op. cit.*, p. 520.
7 *Ibidem.*
8 *Ibidem.*
9 *Ibidem.*
10 *Ibidem.*

Libertatea: Putere asupra ta. Opusul: Putere asupra altora[11].

Statul în care libertatea este protejată suficient atît împotriva cîrmuirii, cît şi a poporului este statul ideal[12].

Dreptul la asociere precede statul ca atare. Statul s-a ivit din asociaţii şi nu le poate suprima decît pe cele îndreptate în vreun fel împotriva lui. Să mergi mai departe şi să spui că orice societate trebuie să aibă aprobarea cîrmuirii pentru a fiinţa, lucru care implică o anume supraveghere sau o verificare, înseamnă a lua absolutismul drept punct de plecare în politică, iar libertatea - sau mai degrabă libertăţile, ca pe nişte concesii şi compromisuri ale absolutismului. De fapt, prezumţia este în toate cazurile împotriva statului. El nu are a se amesteca acolo unde nu-şi poate dovedi îndreptăţirea. El nu este admisibil decît în treburile care în mod evident îl privesc[13].

Libertăţile sînt toate condiţionate, limitate şi, prin urmare, inegale. Statul nu poate să facă niciodată ceea ce îi place în propria sa sferă. El este îngrădit de tot felul de legi[14].

Faptul primordial din care îşi trage începutul istoria modernă este plasarea statului deasupra a ceea ce este drept şi nedrept, atunci cînd statul îşi urmăreşte ţelurile sale, dobîndeşte putere, îşi măreşte teritoriul, promovează prosperitatea, face naţia mai vestită sau satisface vanitatea acesteia. El nu se cuvine să fie împiedicat sau dezavuat pentru că recurge la ticăloşiile cele mai abjecte, la suprimarea de vieţi omeneşti prin

---

11 *Op. cit.*, p. 490.

12 *Op. cit.*, p. 509.

13 *Op. cit.*, p. 509.

14 *Ibidem.*

războaie, prin judecăţi sau asasinate. Se are în vedere doar rezultatul, beneficiul ce revine întregului[15].

Absolutismul statal, nu absolutismul regal, este pericolul modern împotriva căruia nici guvernămîntul reprezentativ, nici democraţia nu ne pot apăra şi pe care revoluţia îl agravează în mare măsură. Dacă nu ţinem cont de acest lucru,. vom fi tot timpul împiedicaţi de forme să vedem conţinutul, vom confunda libertatea cuvîntului cu libertatea de acţiune, vom crede că dreptul este mai puţin ameninţat de majorităţi decît de tirani, iar libertatea este pentru totdeauna mai în siguranţă în Belgia, Piemont sau Statele Unite decît în Franţa, Rusia sau Neapole[16].

Niciodată, în decursul veacurilor, nu a socotit nimeni că învăţămîntul este o funcţie a statului şi statul nu a încercat să educe. Dar cînd absolutismul modern a cunoscut ascensiunea sa, el a pretins, în numele puterii suverane, să-şi exercite autoritatea asupra orice. Comerţul, industria, literatura, religia, toate au fost declarate o problemă de stat şi, în consecinţă, au fost însuşite şi puse sub control. Ca toate aceste lucruri, învăţămîntul ţine de sfera puterii civile, iar pe aceleaşi baze ca şi toate celelalte el cere să fie cruţat. Cînd a început să predomine teoria revoluţionară despre stat, iar Biserica şi Statul au descoperit că fac educaţie cu scopuri opuse şi într-un spirit contradictoriu, a devenit necesar ca să fie scoşi complet de sub influenţa religiei copiii[17].

Federalismul: Este coordonare în loc de subordonare; asociere în locul ordinii ierarhice; forţe independente care se contrapun unea alteia; contrabalansare, deci libertate[18].

---

15 *Op. cit.*, pp. 514.
16 *Op. cit.*, pp. 515-516.
17 *Op. cit.*, p. 516.
18 *Op. cit.*, p. 558.

Trăsătura esenţială a sistemului federal de cîrmuire este împărţirea şi distribuirea suveranităţii, pentru a furniza cel mai bun stăvilar în calea excesului de putere, precum şi protecţia libertăţii cea mai eficientă din toate cîte se cunosc[19].

Libertarea depinde de împărţirea puterilor. Democraţia tinde către unitatea puterii. Pentru a-i ţine răzleţiţi pe agenţi trebuie să divizăm sursele; cu alte cuvinte, trebuie create corpuri administrative separate. Dată fiind creşterea democraţiei, un federalism restrîngător este cel mai bun stăvilar în calea centralismului[20].

Adevărul oficial nu este adevărul adevărat[21].

LORD ACTON
despre revoluţia engleză de la 1688 ca act de limitare a puterii[22]

Doi dintre cei mai mari gînditori englezi, ba chiar, la drept vorbind, cei doi gînditori englezi de prim rang, Burke şi Macauley, s-au străduit să demonstreze că Revoluţia de la 1688 a fost nu revoluţionară, ci conservatoare, că nu a fost nimic altceva decît îndreptarea unei greşeli comise cu puţin timp înaintea ei şi o revenire la principii mai vechi. Ea a fost în esenţă monarhică. S-a recunoscut că regele este un lucru necesar în statul englez. Ideea unei comunităţi libere nu a

---

19 *Op. cit.*, p. 558.
20 *Ibidem.*
21 *Op. cit.*, p. 573.
22 Din "The English Revolution", în Lord Acton, **Essays in the History of Liberty,** Indianapolis, Liberty Classics, 1985, pp. 118-119.

apărut. Revoluţia a fost rodul acţiunii unor conservatori, respectiv al unor oameni ai Bisericii, care, acolo unde interesele acesteia nu erau ameninţate, au susţinut cu străşnicie autoritatea şi s-au întors la doctrina lor originară atunci cînd criza a fost depăşită. Nici o schimbare a clasei cîrmuitoare. Aristocraţia de ţară, care a condus treburile ţării înainte, le-a condus şi după 1688 tot aşa cum o făcuse şi pînă atunci. Nu a existat nici un transfer de putere de la elementul aristocratic la cel democratic în societate. Ideile esenţiale de guvernare liberă, de libertate religioasă, de educaţie naţională, de emancipare din sclavie, de libertate a comerţului, de uşurare a sărăciei, de libertate a presei, de răspundere solidară a membrilor Cabinetului de Miniştri, de caracter public al dezbaterilor nu au fost pomenite în rezoluţiile Convenţiei sau în Carta Drepturilor. Nu s-a făcut nimic pentru a stabili dacă viitorul aparţine Tory-ilor sau Whig-ilor.

Şi totuşi aceasta este fapta de căpătîi a naţiunii engleze. Ea a pus la baza Statului contractul şi a formulat doctrina după care o încălcare a contractului duce la pierderea prerogativelor coroanei. (...) Parlamentul a acordat coroana, dar în anumite condiţii. Parlamentul a devenit instanţa supremă atît în materie de administraţie, cît şi de legislaţie. Regele a devenit un servitor al acestuia ţinut în slujbă, el şi miniştrii săi, atîta vreme cît se comportă ireproşabil. Toate acestea nu erau o restaurare, ci o inversare. Ascultarea pasivă fusese legea Angliei. Ascultarea condiţionată şi dreptul la rezistenţă au devenit lege. Autoritatea a fost limitată, reglementată şi pusă sub supraveghere. Teoria whig-iană a guvernării a înlocuit-o pe cea tory în punctele fundamentale ale ştiinţei politice.

FRIEDRICH A. HAYEK

FRIEDRICH A. HAYEK

Acest text mai puţin cunoscut al lui Friedrich A. Hayek (1899-1992), laureat al premiului Nobel pentru economie (1974) dar, în mod incontestabil, şi unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai filosofiei politice neoliberale contemporane, este o mică operă fundamentală a gîndirii filosofice din secolul nostru.

Hayek elaborează teoretic aici distincţia esenţială dintre ordinea socială "spontană", care creşte "organic" într-o societate (tip de ordine intuit încă de reprezentanţii iluminismului scoţian) şi ordinea deliberată impusă cu ajutorul puterii de stat (pe care Hume şi Adam Smith, spre norocul lor, nu au apucat să o observe cristalizîndu-se).

Argumentul clasic al tuturor mişcărilor politice radicale este că acest al doilea tip de ordine are caracter mai complex, permiţînd stăpînirea şi rezolvarea mai multor probleme şi nevoi sociale. Hayek denunţă acest mit, arătînd că, dimpotrivă, numai ordinea "organică" poate atinge grade satisfăcătoare de complexitate. Evidenţiind limitele principiale ale oricărui tip de ordine deliberat impusă, Hayek demonstrează indirect limitele inevitabile ale oricărei puteri politice.

Analiza lui Hayek distruge astfel fundamentul filosofic poate cel mai adînc al ideologiilor messianic-revoluţionare proprii atît totalitarismului fascist, cît şi celui comunist. (A.P.I.)

Tipuri de ordine în societate

Putem numi o mulţime de oameni "societate" atunci cînd activităţile lor sînt coordonate una în raport cu cealaltă. În societate, oamenii pot urmări cu succes ţelurile lor deoarece ei ştiu la ce se pot aştepta din partea semenilor lor. Cu alte cuvinte, relaţiile lor vădesc o anumită ordine. Cum se naşte sau cum poate fi realizată o asemenea ordine în cadrul activităţilor diverse a milioane de oameni este problema centrală a teoriei sociale şi a politicii sociale[1].

Uneori este contestată însăşi existenţa unei asemenea ordini, susţinîndu-se că societatea ori, ca un caz particular, activităţile sale economice - sînt "haotice". Completa absenţă a oricărei ordini nu poate fi însă susţinută în mod serios. Cei care se plîng de caracterul "haotic" al societăţii vor probabil să spună că ea nu este atît de ordonată pe cît s-ar cuveni să fie. Caracterul ordonat al societăţii existente actualmente poate, într-adevăr, fi mult îmbunătăţit; dar criticile aduse se datorează în principal faptului că atît ordinea existentă cît şi felul în care se formează ea nu sînt lesne sesizate. Omul simplu va fi conştient

---

[1] Conceptul de ordine a dobîndit recent o poziţie centrală în ştiinţele sociale, în mare măsură prin opera lui Walter Eucken, precum şi a prietenilor şi elevilor săi, care sunt cunoscuţi sub numele de "Cercul Ordo", după titlul anuarului **Ordo** pe care îl publică. Pentru alte exemple de utilizare a termenului, vezi J.J. Spengler "The Problem of Order in Economic Affairs" **Southern Economic Journal**, iulie 1948, reeditat în J.J. Spengler şi W.R. Allen (ed.) **Essays on Economic Thought**, Chicago, Rand. MacNally, 1960; R. Meimberg **Alternativen der Ordnung,** Berlin, Duncker & Humblot, 1956; şi, relevant într-un mod mai indirect ca mod de a trata unele din problemele filosofice implicate, W.D. Oliver, **Theory of Order,** Yellow Springs, Ohio, Antioch Press, 1951. (N.A.)

de existenţa unei ordini în treburile sociale numai în măsura în care o atare ordine a fost aranjată *în mod deliberat*; *şi el este* înclinat să blameze aparenta absenţă a oricărei ordini, în mult din ceea ce vede în jurul său, pe temeiul faptului că respectivele activităţii nu au fost ordonate deliberat de nimeni. Pentru omul obişnuit, ordinea este rezultatul unei munci de ordonare executate de un spirit ordonator. Cu toate acestea, mult din ordinea societăţii de care vorbim nu este de acest tip; şi chiar simpla recunoaştere a faptului că există o asemenea ordine necesită un anumit număr de reflecţii.

Principala dificultate este că ordinea evenimentelor sociale nu poate fi în genere percepută cu ajutorul simţurilor, ci poate fi trasată de intelect. Vom spune, aşadar, că este o ordine abstractă şi nu una concretă. Ea are, de asemenea, şi un caracter foarte complex. Şi este o ordine care, deşi rezultă din acţiunea oamenilor, nu a fost creată de aceştia printr-o aranjare deliberată a elementelor într-o structură concepută dinainte. Aceste particularităţi ale ordinii sociale sînt strîns legate între ele şi va fi tocmai sarcina acestui eseu de a clarifica interrelaţiile lor. Vom observa că, deşi nu este strict necesar ca o ordine complexă să fie totdeauna spontană şi abstractă, totuşi, cu cît este mai complexă ordinea către care ţintim, cu atît mai mult va trebui să ne bazăm pe forţe spontane pentru a o realiza şi cu atît mai mult puterea noastră de control va fi, ca urmare, limitată la sfera trăsăturilor abstracte, neextinzîndu-se asupra manifestărilor concrete ale ordinii respective[2].

Termenii "concret" şi "abstract", pe care a trebuit să-i folosim frecvent, sînt utilizaţi adesea cu diferite înţelesuri. Ar fi poate util, prin urmare, să precizăm aici sensul în care vor fi folosiţi. Vom descrie drept "concrete" obiectele particulare reale

---

[2] Pentru o tratare mai dezvoltată a problemei abordării ştiinţifice a fenomenelor complexe, vezi eseul meu "The Theory of Complex Phenomena" in Mario A. Bunge (ed.) **The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper,** New York, The Force Press of Glencoe, Inc. 1963. (N.A.)

oferite de către simţuri observaţiei noastre şi vom considera drept trăsătură distinctă a acestor obiecte concrete aceea că există totdeauna mai multe proprietăţi ale lor ce rămîn abia să fie descoperite, decît cele pe care le cunoaştem deja sau pe care le-am perceput. În comparaţie cu oricare obiect determinat de acest fel şi cu cunoaşterea nemijlocită pe care o putem dobîndi în ceea ce-l priveşte, toate reprezentările şi conceptele despre el sînt abstracte, posedînd un număr limitat de atribute. Toate gîndurile sînt, în acest sens, necesarmente abstracte, cu toate că există grade de abstracţie, fiind ceva obişnuit să descrii lucrurile relativ mai puţin abstracte, în contrast cu cele mai abstracte, ca fiind relativ concrete. Totuşi, strict vorbind, contrastul dintre concret şi abstract, aşa cum îl vom folosi noi, este acelaşi cu contrastul dintre un fapt relativ la care ştim totdeauna numai unele atribute abstracte, putînd oricînd descoperi şi alte atribute, şi toate acele imagini, idei şi concepte pe care le reţinem atunci cînd nu mai avem în faţă obiectul particular respectiv[3].

Distincţia dintre o ordine abstractă şi una (relativ) concretă este, desigur, aceeaşi cu cea dintre un concept cu conotaţie (intensiune) restrînsă şi, prin urmare, cu denotaţie largă, pe de o parte, şi un concept cu conotaţie bogată dar cu denotaţie corespunzătoare îngustă, pe de alta. O ordine abstractă de un anumit tip poate cuprinde multe manifestări diferite ale ordinii respective. Distincţia devine importantă îndeosebi în cazul ordinilor complexe bazate pe o ierarhie de relaţii de ordonare, caz în care mai multe asemenea ordini pot fi în acord cu privire la principiile ordonatoare mai generale, dar diferă cu privire la

---

[3] Pentru o prezentare utilă a relaţiei abstract/concret şi, mai ales, pentru semnificaţia sa în jurisprudenţă, vezi K. Englisch, "Die Idee der Konkretisierung in Rechtswissenschaft Unserer Zeit", Heidelberg, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil. Hist. Klasse, I, 1953. (N.A.)

celelalte. Ceea ce este semnificativ în contextul de faţă este că poate fi important ca o ordine să posede anumite trăsături abstracte indiferent de manifestările sale concrete şi că poate sta în puterile noastre să facem ca o ordine ce se formează spontan să aibă acele caracteristici dezirabile, dar nu şi să determinăm manifestările concrete sau poziţia elementelor individuale.

Ideea simplă a unei ordini de tipul celei ce rezultă atunci cînd cineva aşează părţile unui întreg prefigurat la locurile potrivite lor se aplică în multe domenii ale societăţii. O asemenea ordine se realizează aranjînd relaţiile dintre părţi conform unui plan dinainte conceput pe care în domeniul social îl numim organizare. Măsura în care puterea multor oameni poate fi amplificată printr-o asemenea coordonare deliberată a eforturilor lor este bine cunoscută şi multe din realizările omului au la bază utilizarea acestei tehnici. Este o ordine pe care noi o înţelegem deoarece ştim cum a fost ea realizată. Dar acesta nu este unicul, şi nici principalul tip de ordine pe care se bazează activitatea societăţii; şi nici n-ar putea fi produsă în acest fel întreaga ordine a societăţii.

Descoperirea că în societate există şi ordini de un alt tip, care n-au fost proiectate de oameni, dar au rezultat din acţiunea indivizilor, fără ca ei să fi intenţionat să creeze o asemenea ordine, este o realizare a teoriei sociale - sau, mai curînd, tocmai această descoperire este cea care a arătat că există un obiect al teoriei sociale. Ea a zguduit convingerea adînc înrădăcinată a oamenilor că oriunde există ordine trebuie să existe şi o persoană care a creat ordinea respectivă. A avut consecinţe care au depăşit cu mult sfera teoriei sociale, întrucît a furnizat şi ideile ce au făcut posibilă explicaţia teoretică a structurii fenomenelor biologice[4]. Iar în sfera socială, ea a furnizat

---

[4] Toţi cei trei savanţi au descoperit independent unul faţă de altul, evoluţia biologică, Darwin, Wallace şi Spencer, şi-au derivat ideile - lucru unanim recunoscut - din conceptele obişnuite ale evoluţiei sociale (N. A.).

fundamentul unui argument sistematic în favoarea libertăţii individuale.

Acest tip de ordine, care caracterizează nu numai organismele biologice (la care se limitează acum îndeobşte înţelesul termenului "organism", înţeles care iniţial era mult mai larg) este unul de ordine care nu a fost creată de nimeni, ci s-a format de la sine.

Tocmai din acest motiv ea este de obicei numită ordine "spontană" sau, uneori (pentru motive ce rămîn încă să fie explicate), ordine "policentrică". Dacă înţelegem forţele ce determină o asemenea ordine, le putem folosi creînd condiţiile în care ea se va forma de la sine.

Această metodă indirectă de a realiza ordinea are avantajul că poate fi folosită pentru a produce ordini mult mai complexe decît oricare ordine pe care am putea-o produce aşezînd fiecare piesă individuală la locul său potrivit. Ea are însă dezavantajul că ne permite să determinăm numai caracterul general al ordinii care va rezulta în final, nu însă şi detaliile ei. Folosirea ei amplifică, într-un sens, puterile noastre: ea ne pune în situaţia de a produce ordini foarte complexe pe care nu le-am putea niciodată produce aşezînd elementele individuale în locurile lor. Totuşi puterea noastră asupra aranjamentului specific al părţilor în cadrul unei asemenea ordini este mult mai limitată decît asupra ordinii pe care o producem aşezînd individual părţile la locul lor. Singurele lucruri pe care le putem păstra sub control sînt anumite trăsături abstracte ale unei asemenea ordini, nu însă şi detaliile sale concrete.

Toate acestea sînt lucruri familiare în domeniul fizic şi cel biologic. N-am putea niciodată produce un cristal aşezînd direct, la locul ei, fiecare moleculă individuală din care este alcătuit. Putem însă crea condiţiile în care un asemenea cristal se va forma de la sine. Chiar dacă în acest scop utilizăm anumite forţe pe care le cunoaştem, putem totuşi să nu determinăm nicicum poziţia pe care o va ocupa în cristal o moleculă anume şi nici chiar mărimea sau poziţia numeroaselor cristale formate.

În mod cu totul asemănător, putem crea condiţiile în care va creşte şi se va dezvolta un organism biologic. Dar tot ceea ce putem face în acest sens este să creăm condiţiile favorabile acestei creşteri, fiind capabili să determinăm forma şi structura ce va rezulta numai în limite foarte înguste. Acelaşi lucru se aplică şi ordinilor sociale spontane.

În cazul anumitor fenomene sociale, cum este limbajul, faptul că ele au o ordine pe care nu a proiectat-o deliberat nimeni şi pe care trebuie abia s-o descoperim este actualmente unanim recunoscut. În aceste domenii am scăpat în sfîrşit de credinţa naivă că orice aranjament ordonat de părţi componente care este de ajutor pentru om, în urmărirea ţelurilor sale, trebuie neapărat să se datoreze unei persoane care l-ar fi creat. A fost o vreme cînd se credea că toate acele instituţii utile care slujesc relaţiilor dintre oameni, cum ar fi limbajul, morala, scrisul sau banii, trebuie să se datoreze neapărat unui inventator sau legiuitor individual ori unei înţelegeri explicite stabilite între înţelepţi care au căzut de acord asupra anumitor practici utile[5]. Azi înţelegem procesul prin care s-au format treptat aceste instituţii, prin aceea că oamenii au învăţat să se comporte în conformitate cu anumite reguli - reguli pe care ştiau să le urmeze cu mult înainte să apară nevoia de a le formula în cuvinte.

Dar, dacă în aceste cazuri mai simple am depăşit credinţa că, oriunde găsim o ordine sau o structură regulată ce slujeşte scopurile omului, trebuie să fi existat şi o minte ce a creat deliberat această ordine, în multe alte domenii noi nu recunoaştem încă existenţa acestor ordini spontane. Încă ne mai cramponăm de o separaţie, adînc înrădăcinată în gîndirea occidentală încă din epoca antichităţii clasice, între lucruri ce-şi datorează ordinea "naturii" şi ordini ce şi-o datorează

---

[5] Cf., de ex., exemplelor oferite de Denys Hay, *Polydore Vergil*, Oxford, Clarendon Press, 1952, cap.3. (N. A.)

"convenţiilor" stabilite între oameni[6]. Multor oameni li se pare încă a fi un lucru straniu, de necrezut, că ordinea poate să apară fără a fi absolut independentă de acţiuni, ci ca efect neprevăzut al conduitei pe care oamenii au adoptat-o fără să fi avut în minte, ca ţel, această ordine. Şi, totuşi, mult din ceea ce numim noi cultură[7] este tocmai o asemenea ordine crescută spontan care nu a apărut nici în mod absolut independent de acţiunea omului, nici intenţionat, ci printr-un proces care se află undeva între aceste două posibilităţi care multă vreme fuseseră considerate drept singurele alternative.

Găsim asemenea ordini spontane nu numai în activitatea unor instituţii cum este limbajul sau legislaţia (ori, mai evident, organismele biologice) ce vădesc o structură permanentă uşor de recunoscut, structură rezultată dintr-o îndelungată evoluţie, ci şi în relaţiile pieţei care trebuie să se formeze şi reformeze singure, în mod continuu, în care caz numai condiţiile ce conduc la reconstituirea lor constantă au fost modelate prin evoluţie. Aspectele genetice şi cele funcţionale nu pot fi niciodată complet separate[8].

Diviziunea muncii pe care se bazează sistemul nostru economic este cel mai bun exemplu al unei asemenea ordini reînnoite zilnic. În cadrul ordinii create de către piaţă, participanţii sînt în mod constant stimulaţi să răspundă la evenimente pe care nu le cunosc direct, într-un mod care asigură fluxul continuu al producţiei, coordonarea cantităţilor din cele mai diverse categorii de lucruri, astfel încît fluxul însuşi

---

[6] Cf. F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, F. Reinhardt, 1945. (N. A.)

[7] Aici termenul "cultură" este folosit de autor în sensul pe care i-l dau antropologii, sens mai apropiat de cel al termenului uzual de "civilizaţie". (N.T.)

[8] Despre inseparabilitastea aspectelor genetice şi funcţionale ale acestor fenomene, ca şi despre relaţia generală dintre organisme şi organizaţii, vezi Carl Menger, *Untersuchungen ũber die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Őkonomie insbesondere*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883, care rămîne încă tratarea clasică a acestor subiecte. (N. A.)

nu este întrerupt, toate mărfurile fiind produse la un preţ cel puţin tot atît de scăzut ca şi acela la care oricine ar putea furniza ultimele cantităţi pe care ceilalţi sînt dispuşi să le plătească. Faptul că aceasta este o ordine ce constă în adaptarea la o multitudine de circumstanţe pe care nici un om nu le poate cunoaşte în totalitatea lor de unul singur este unul din motivele pentru care existenţa sa nu poate fi percepută printr-o simplă trecere în revistă. Ordinea respectivă se concretizează în relaţii cum sînt cele dintre preţurile şi costurile de producţie ale mărfurilor şi distribuţia corespunzătoare a resurselor; şi noi putem confirma că o asemenea ordine există numai după ce i-am reconstituit principiile în minte.

"Forţele ordonatoare" pe care le putem folosi în asemenea cazuri sînt regulile ce guvernează comportarea elementelor din care se formează aceste ordini. Ele asigură că fiecare element va răspunde circumstanţelor particulare care acţionează asupra lui într-un mod din care va rezulta o structură generală. Fiecare grăunte de pilitură de fier, bunăoară, care este supus forţei unui magnet aflat sub foaia pe care s-a turnat pilitura, va acţiona astfel şi va reacţiona în aşa fel faţă de toate celelalte, încît ele se vor aranja singure într-o figură caracteristică, a cărei formă generală poate fi prevăzută, dar nu şi detaliile. În acest caz simplu, elementele sînt toate de acelaşi fel, şi regulile constante care determină comportarea lor, o dată cunoscute, ne-ar permite să prevedem comportarea fiecăruia din ele pînă în cele mai mici amănunte, cu condiţia însă de a cunoaşte toate faptele şi de a putea lucra cu ele, în toată complexitatea lor.

O asemenea ordine, cu caracter general bine determinat, se poate forma şi din diverse tipuri de elemente diferite, adică din elemente al căror răspuns la circumstanţe date va fi asemănător numai în unele privinţe, dar nu în toate. Formarea unor molecule ale compuşilor organici de mare complexitate ne oferă un exemplu de acest tip din sfera ştiinţelor fizice. Faptul este însă deosebit de semnificativ pentru multe din ordinile spontane ce se formează în sfera biologică şi în cea socială. Aceste ordini se compun din multe elemente diferite care vor

răspunde la fel aceloraşi circumstanţe în unele privinţe, dar nu în toate. Ele vor forma însă întreguri ordonate, deoarece fiecare element răspunde mediului său particular conform unor reguli bine determinate. Ordinea rezultă astfel din răspunsuri separate ale diferitelor elemente la circumstanţele specifice ce acţionează asupra lor şi, pentru acest motiv, noi o descriem ca pe o "ordine policen-trică"[9].

Exemplele fizice de ordine spontană pe care le-am luat în considerare sînt instructive deoarece ele arată că regulile pe care le respectă elementele nu trebuie, bineînţeles, să fie "cunoscute" de acestea. Acelaşi lucru este valabil de cele mai multe ori şi atunci cînd elementele unei asemenea ordini sînt fiinţe vii, în speţă oameni. Majoritatea regulilor pe baza cărora acţionează omul îi rămîn acestuia necunoscute[10]; şi chiar ceea ce noi numim inteligenţa umană este în mare măsură un sistem de reguli care acţionează asupra lui fără ca el să le cunoască. În societăţile pe care le formează animalele şi, în mare măsură, în societatea omenească primitivă, structura vieţii sociale este determinată de reguli de acţiune care nu se manifestă prin nimic altceva decît prin faptul că sînt respectate. Numai atunci cînd intelectele individuale încep să difere îndeajuns de mult (sau spiritele individuale devin mai complexe) devine necesar ca regulile să fie exprimate într-o formă comunicabilă astfel încît să poată fi transmise altora pe bază de exemple, comportamentul deviant putînd fi corectat, iar diferenţele de vederi asupra chestiunilor ce trebuie hotărîte exprimate[11]. Deşi omul nu a trăit niciodată fără legi pe care

---

9 Cf. Michael Polanyi, *The Logic of Liberty*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1951, p. 159. (N. A.)

10 Asupra întregii chestiuni a relaţiei dintre regulile inconştiente şi acţiunea umană pe care n-o pot atinge aici decît sumar, vezi eseul meu "Rules, Perception and Intelligibility", *în Proceedings of the British Academy*, v. 48 (1962-1963). (N. A.)

11 Se pare, deci, că este un dram de adevăr în presupusa stare originară de bunătate, în care toţi oamenii făceau în mod spontan numai ce este bine,

să le respecte, el a trăit timp de milenii fără legi pe care să le cunoască, în sensul de a le putea formula.

Acolo unde elementele ordinii sociale sînt oameni ca indivizi, circumstanţele particulare la care reacţionează fiecare din ei sînt cele care îi sînt cunoscute. Dar numai atunci cînd răspunsurile indivizilor vădesc o anumită similaritate sau ascultă de anumite reguli generale, va rezulta de aici o ordine de ansamblu. Pentru formarea unei ordini de tip general, însă, este suficientă chiar şi o similaritate limitată a răspunsurilor date de ei, adică nişte reguli comune ce determină numai unele aspecte ale comportării lor. Lucrul important este că această ordine va constitui o adaptare la o multitudine de circumstanţe cunoscute numai membrilor individuali, dar care, în totalitatea lor, nu sînt cunoscute nici unuia dintre aceştia[12]; precum şi că o asemenea ordine va lua naştere numai pentru că, şi numai în măsura în care, diferiţii indivizi vor urma reguli similare în răspunsurile pe care le dau circumstanţelor particulare cunoscute de ei. Aceasta nu înseamnă că în circumstanţe similare persoane diferite vor face exact acelaşi lucru - şi aceasta nici n-ar fi necesar pentru producerea ordinii; înseamnă numai (şi doar atît se cere) că în anumite privinţe ei urmează aceeaşi regulă, că răspunsurile sînt similare într-un anumit grad sau că se limitează la o anumită sferă de acţiuni care au, toate, anumite atribute comune. Acest lucru este valabil chiar şi pentru pilitura de fier de care vorbeam în exemplul anterior, ale cărei componente pot să nu se mişte cu aceeaşi viteză deoarece au diferite forme sau greutăţi şi nu sînt toate la fel de netede. Asemenea diferenţe vor determina manifestarea specifică a

---

neputînd face altceva, precum şi în ideea că numai pe măsura creşterii cunoaşterii a apărut fapta rea. Numai cunoscînd şi alte posibilităţi, individul devine capabil să devieze de la regulile stabilite; în absenţa acestei cunoaşteri, nu există păcat. (N. A.)

[12] Autorul are în vedere faptul că, deşi orice circumstanţă semnificativă pentru viaţa economică este cunoscută de cîte cineva, nu există totuşi nimeni care să fie la curent cu toate aceste circumstanţe la un loc. (N.T.)

structurii rezultate care, drept consecinţă a ignorării de către noi a acestor date particulare, va fi imprevizibilă; însă trăsăturile generale ale structurii nu vor fi afectate de aceste diferenţe, ele rămînînd previzibile.

În mod analog, pentru ca să ia naştere o structură de ansamblu bine determinată, răspunsurile indivizilor numai la evenimente din mediul înconjurător trebuie să fie similare doar sub anumite aspecte abstracte. Trebuie să existe o anumită regularitate, în acţiunile lor, dar nu una absolută; ei trebuie să urmeze anumite reguli comune, dar acestea nu trebuie neapărat să fie suficiente pentru determinarea deplină a acţiunii lor; iar ce anume va face un anumit individ va depinde de alte caracteristici specifice lui[13].

---

[13] Regulile la care se face referire aici - reguli care nu sînt "suficiente pentru determinarea deplină" a acţiunii oamenilor sau a instituţiilor - au fost prezentate de Hayek în alte lucrări drept **reguli formale**. Într-un pasaj important din celebra sa carte **The Road to Serfdom,** Hayek distinge între reguli formale şi reguli materiale. Cele dintîi "nu ţintesc către împlinirea dorinţelor şi nevoilor unor indivizi anume", ci "au doar un caracter instrumental, în sensul că se aşteaptă ca ele să fie de folos unor indivizi încă necunoscuţi, pentru scopurile în care aceşti oameni vor socoti de cuviinţă să le întrebuinţeze şi în împrejurări ce nu pot fi prevăzute în detaliu". Este vorba, prin urmare, de un fel de "reguli-cadru" sau, aşa cum le mai numeşte autorul, "reguli ale jocului": ele nu stabilesc rezultatul final al activităţii, nu impun o anumită "ordine"-stare finală, ci doar fixează condiţiile în care se desfăşoară competiţia. Tocmai din acest motiv, regulile în cauză nu determină acţiunile desfăşurate, ci doar limitează sfera şi modul lor de realizare. Ele funcţionează ca **restricţii** şi nicidecum ca **reţete** de conduită. Hayek propune chiar şi un criteriu fundamental pentru acest tip de reguli: "Criteriul cel mai important al regulilor formale /.../ este, în realitate, că **nu** cunoaştem efectul lor concret, că **nu** ştim ce scopuri particulare vor fi atinse respectînd aceste reguli sau ce indivizi vor beneficia de acţiunea lor..." Regulile sînt formale pentru că "nu presupun o alegere între scopuri particulare ale unor indivizi particulari".

A se vedea, în acest sens, Hayek **Drumul spre servitute,** Humanitas, 1993, pp. 89-91. (N.T.)

Chestiunea de maximă importanţă atît pentru teoria cît şi pentru politica socială este următoarea: ce reguli trebuie să urmeze indivizii pentru ca din conduita lor să rezulte o ordine. Aceştia vor urma anumite reguli comune pentru simplul fapt că există o similaritate de mediu înconjurător sau, mai curînd, pentru că există o manieră similară în care acest mediu se reflectă în minţile lor. Pe altele le vor urma deoarece fac parte dintr-o tradiţie culturală comună a societăţii lor. Există însă alte reguli, pe care este necesar ca ei să fie făcuţi să le respecte, căci, deşi ar fi în interesul fiecărui individ să le neglijeze, ordinea de ansamblu se va forma numai dacă regula este respectată de toţi.

Într-o societate bazată pe diviziunea muncii şi pe schimb, principala regularitate din conduita indivizilor decurge din situaţia lor comună: ei toţi muncesc pentru a cîştiga un anumit venit. Aceasta înseamnă că, în mod normal, ei vor prefera un venit mai mare pentru un efort dat - şi, pe cît posibil, îşi vor mări eforturile dacă productivitatea acestora creşte. Aceasta este o regulă urmată realmente într-un mod îndeajuns de general pentru ca indivizii ce o aplică să imprime societăţii o ordine de un anumit tip. Însă faptul că cei mai mulţi dintre oameni urmează această regulă în acţiunile lor lasă totuşi într-o stare de mare nedeterminare ordinea rezultantă şi este cert că, prin sine însăşi, ea nu ne asigură că această ordine va avea un caracter benefic. Pentru aceasta este necesar ca oamenii să respecte şi anumite reguli convenţionale, adică nişte reguli care nu decurg pur şi simplu din natura conştiinţelor şi a ţelurilor lor, ci care au devenit obişnuinţe în societatea lor; regulile obişnuite ale moralei şi dreptului sînt principalele exemple de acest fel.

Nu este sarcina noastră de a analiza aici relaţia dintre diferitele tipuri de reguli pe care oamenii le urmează de fapt şi ordinea ce rezultă de aici. Ne interesează numai o clasă anume de reguli care contribuie la fixarea naturii ordinii şi care, întrucît le putem modela intenţionat, reprezintă principala unealtă cu care putem influenţa caracterul general al ordinii ce se va forma: regulile dreptului.

Aceste reguli diferă de altele pe care le urmează indivizii în principal prin circumstanţele cu ajutorul cărora oamenii sînt determinaţi de semenii lor să le respecte. Ele sînt necesare deoarece numai dacă indivizii ştiu ce mijloace au, fiecare, la dispoziţie şi dacă sînt determinaţi să suporte consecinţele faptului că au folosit aceste mijloace, ordinea rezultantă va avea anumite atribute dezirabile. Delimitarea adecvată a acestor sfere individuale este principala funcţie a regulilor dreptului, în timp ce conţinutul lor ideal este una din principalele probleme ale politicii sociale. Această situaţie nu se schimbă prin faptul că forma lor ideală a fost în mare măsură depistată prin acumularea experienţei seculare şi că perfecţionarea lor ulterioară este de asemenea de aşteptat să se producă mai mult printr-o evoluţie experimentală înceată, punct cu punct, decît prin reproiectarea întregului. Deşi comportarea indivizilor ce produc ordinea socială este călăuzită parţial de reguli impuse intenţionat, ordinea ce rezultă rămîne totuşi o ordine spontană, corespunzătoare unui organism mai curînd decît unei organizaţii. Ea nu se bazează pe faptul că activităţile ar fi potrivite între ele conform unui plan dinainte conceput, ci pe ajustarea lor reciprocă prin intermediul unei restrîngeri a activităţilor fiecăruia în virtutea anumitor reguli generale. Iar aplicarea acestor reguli generale asigură doar caracterul general al ordinii, nu şi realizarea sa concretă. Ea furnizează, de asemenea, numai facilităţile generale pe care indivizii necunoscuţi le pot folosi pentru a-şi atinge ţelurile, dar nu asigură obţinerea nici unor rezultate anume.

Pentru a aplica regulile necesare formării acestei ordini spontane, se cere de asemenea o ordine de alt tip, şi anume o organizare. Chiar dacă regulile însele ar fi fost stabilite o dată pentru totdeauna, aplicarea lor tot ar fi necesitat o coordonare a eforturilor multor oameni. Sarcina de a schimba şi perfecţiona regulile ar putea, de asemenea, deşi nu este strict necesar, să facă obiectul unui efort organizat. Iar atît timp cît statul, pe lîngă că susţine legea, face şi alte servicii cetăţenilor, această activitate necesită şi ea un aparat organizat.

Organizarea aparatului guvernamental este de asemenea realizată, într-o anumită măsură, cu ajutorul regulilor. Dar aceste reguli care servesc creării şi dirijării unei organizaţii au caracter diferit faţă de acelea care fac posibilă formarea unei ordini spontane. Sînt reguli care se aplică numai anumitor oameni selectaţi de guvern; şi ele trebuie urmate de către ei în cele mai multe cazuri (adică, exceptînd cazul judecătorilor) în urmărirea anumitor ţeluri particulare fixate, de asemenea, de către guvern.

Chiar acolo unde tipul de ordine folosit este cel specific organizaţiilor şi nu ordinea spontană, organizatorul trebuie să se bazeze în mare măsură pe reguli, şi nu pe comenzi specifice adresate membrilor organizaţiei. Aceasta datorită problemei fundamentale cu care se confruntă orice ordine complexă: organizatorul doreşte ca indivizii ce trebuie să colaboreze să utilizeze cunoştinţe pe care el însuşi nu le posedă. În nici un tip de ordine socială, cu excepţia celor mai simple, nu se poate concepe ca toate activităţile să fie guvernate de o singură minte. Şi, cu siguranţă, nimeni nu a reuşit încă să aranjeze în mod intenţionat toate activităţile dintr-o societate complexă; o societate complet planificată, la toate nivelurile de complexitate, aşa ceva pur şi simplu nu există. Dacă ar reuşi cineva să organizeze o asemenea societate, aceasta n-ar recurge la cooperarea mai multor minţi, ci ar fi pe de-a-ntregul dependentă de o singură minte; cu siguranţă că n-ar fi deloc complexă, ci foarte primitivă - şi tot aşa ar fi, curînd de tot, mintea ale cărei cunoştinţe şi dorinţe ar hotărî totul. Faptele care ar intra în proiectul unei asemenea ordini n-ar putea fi decît cele ce pot fi percepute şi asimilate de această minte; şi cum numai ea ar putea lua hotărîri privind acţiunea şi, astfel, numai ea ar putea cîştiga experienţă, n-ar putea exista acea interacţiune a mai multor minţi în cadrul căreia se poate dezvolta o minte individuală.

Tipul de reguli ce guvernează organizaţiile este cel format din reguli destinate îndeplinirii anumitor sarcini specificate. Ele presupun că locul fiecărui individ, în cadrul unei ordini tip

schelet imobil, este hotărît prin numiri intenţionate şi că regulile ce se aplică fiecăruia depind de locul ce i s-a acordat în cadrul acestei ordini. Astfel, regulile reglementează doar detaliile acţiunii funcţionarilor numiţi sau a organelor guvernamentale ori ale funcţionării unei organizaţii create prin aranjament intenţionat.

Regulile care trebuie să permită indivizilor să-şi găsească locurile cuvenite în cadrul unei ordini spontane a întregii societăţi trebuie să aibă caracter general; ele nu trebuie să atribuie fiecărui individ anume un status, ci mai curînd să-l lase pe fiecare să-şi creeze propria poziţie. Regulile care sînt de folos în conducerea unei organizaţii, pe de altă parte, acţionează numai într-un cadru de comenzi specifice care desemnează ţelurile particulare la care ţinteşte organizaţia şi funcţiile particulare pe care diferiţi membri trebuie să le îndeplinească. Deşi se aplică numai unor oameni anume individual desemnaţi, aceste reguli ale unei organizaţii seamănă foarte mult cu regulile generale subiacente unei ordini spontane, însă cele dintîi nu trebuie confundate cu cele din urmă. Ele nu fac altceva decît să permită celor ce trebuie să execute comenzi să completeze detaliile în conformitate cu circumstanţele pe care numai ei, dar nu şi cel ce comandă, le cunosc.

În termenii folosiţi aici, aceasta înseamnă că regulile generale ale dreptului ţintesc către o ordine abstractă a cărei manifestare concretă sau particulară este imprevizibilă; în timp ce atît comenzile, cît şi regulile ce permit celor care le execută să completeze detaliile lăsate în suspensie de către comenzi, servesc la formarea unei ordini concrete sau a unei organizaţii. Cu cît este mai complexă ordinea la care ţintesc oamenii, cu atît va fi mai mare rolul jucat de circumstanţele ce determină manifestarea ei concretă, care nu pot fi cunoscute celor a căror preocupare este să asigure formarea ordinii respective, şi cu atît mai mult ei o vor putea controla numai pe baza regulilor, şi nu prin comenzi. În cele mai complexe organizaţii numai puţine alte lucruri decît simpla atribuire a unor funcţii specifice anumitor oameni vor putea fi fixate pe bază de decizii precise,

în timp ce îndeplinirea acestor funcţii va fi reglementată doar pe bază de reguli. Atunci cînd trecem de la cea mai mare organizaţie care slujeşte unor scopuri specifice la nivelul întregii societăţi, cuprinzînd relaţii între acele organizaţii ca şi între ele şi indivizi, precum şi relaţii între indivizi, ordinea de ansamblu se bazează în întregime pe reguli, adică are caracter complet spontan, nici măcar scheletul ei nemaifiind fixat prin comenzi. Situaţia constă, bineînţeles, în aceea că tocmai întrucît nu a depins de o organizaţie, ci a crescut ca ordine spontană, structura societăţii moderne a atins un grad de complexitate ce depăşeşte cu mult pe acela ce ar putea fi atins prin organizare intenţionată. Nici chiar regulile care au făcut posibilă dezvoltarea acestei ordini complexe nu au fost proiectate în vederea acestui rezultat; ci acei care s-au întîmplat să adopte reguli potrivite au dezvoltat o civilizaţie complexă care a precumpănit faţă de celelalte. Cei care susţin că trebuie să planificăm în mod deliberat societatea modernă, deoarece ea a devenit atît de complexă, se fac aşadar vinovaţi de un paradox care are la bază o totală neînţelegere a acestor conexiuni. Realitatea este tocmai că putem menţine o ordine de asemenea complexitate numai dacă o controlăm nu prin metoda "planificării", adică prin ordine directe, ci, dimpotrivă, dacă ţintim la formarea unei ordini spontane bazate pe reguli generale.

Acum va trebui să examinăm felul în care trebuie combinate, într-un asemenea sistem complex, diferitele principii de ordonare. În această etapă însă este necesar să înlăturăm pe dată o neînţelegere şi să subliniem că există un mod în care nu ar fi niciodată raţional să amestecăm cele două principii. În timp ce în cadrul unei organizaţii are sens ca scheletul să fie fixat prin comenzi precise şi numai detaliile acţiunii diferiţilor membri să fie reglementate pe bază de reguli - cum se va şi întîmpla de obicei - strategia opusă n-ar putea niciodată servi un scop raţional; în cazul în care caracterul de ansamblu al unei ordini este de tip spontan, noi n-o vom putea perfecţiona emiţînd comenzi directe elementelor ce o compun; căci numai

aceşti indivizi, şi nu o autoritate centrală, cunosc circumstanţele care-i determină să întreprindă ceea ce întreprind.

Orice societate care are un oarecare grad de complexitate trebuie să folosească ambele principii de ordonare pe care le-am discutat. Deşi trebuie combinate prin aplicarea la diferite sarcini şi sectoare sociale ce le corespund, totuşi, dacă e să avem succes, ele nu pot fi amestecate oricum ne-ar place. Neînţelegerea diferenţei dintre aceste două principii conduce în mod constant la o atare confuzie. Tocmai felul în care sînt combinate cele două principii este cel care determină caracterul diferitelor sisteme economice şi sociale. (Faptul că aceste "sisteme" diferite ce rezultă din diversele combinări ale celor două principii de ordonare sînt uneori prezentate ca "ordini" diferite a contribuit şi el la această confuzie terminologică.)

Vom examina în cele ce urmează doar un sistem liber, care se bazează pe forţe ordonatoare spontane nu numai pentru a umple interstiţiile rămase între comenzile ce determină ţelul şi structura sa (lucru pe care trebuie să-l facă orice sistem), ci şi pentru realizarea ordinii sale de ansamblu. Asemenea sisteme nu numai că au ca elemente multe organizaţii (în particular, firme) dar ele necesită şi o organizaţie care să impună respectarea corpului de reguli abstracte necesare pentru asigurarea formării ordinii de ansamblu spontane (precum şi să modifice şi să dezvolte acest corp). Faptul că guvernul este el însuşi o organizaţie şi că el foloseşte reguli - ca instrumente ale organizării sale - precum şi faptul că, dincolo de sarcinile sale legate de aplicarea legii, această organizaţie îndeplineşte şi o multitudine de alte servicii a condus la confundarea completă a naturii diferitelor tipuri de reguli şi a diferitelor tipuri de ordine pe care acestea le deservesc.

Regulile abstracte şi generale ale dreptului - în sensul îngust în care "dreptul" cuprinde dreptul civil şi dreptul penal - ţintesc la crearea unei ordini nu prin aranjarea deliberativă a elementelor, ci prin crearea condiţiilor în care ordinea se va forma de la sine. Dar ideea de drept, ca mijloc de creare a unei ordini, care este ideea dominantă în statele totalitare, traducere a expresiei germane, la fel de ambigui, *Ordnungsgestaltung*,

invadează actualmente jurisprudenţa anglo-americană[14], ajunsă pe mîinile avocaţilor şi a funcţionarilor publici preocupaţi în primul rînd de sarcini vizînd organizarea, şi nu de condiţiile formării unei ordini spontane, este tot mai des interpretată ca desemnînd un instrument de aranjare a elementelor. Această idee de drept, care este ideea dominantă în statele totalitare, a primit - în mod semnificativ - cea mai clară formulare din partea unui teoretician al dreptului care a devenit principalul jurist apologet al lui Hitler şi care a caracterizat-o ca "formare a unei ordini concrete" *(Konkretes Ordnungsdenken)*[15]. Acest tip de drept ţinteşte la crearea unei ordini concrete dinainte concepute prin punerea fiecărui individ să îndeplinească o sarcină atribuită de autorităţi.

Deşi această tehnică de a creea o ordine este indispensabilă pentru organizarea instituţiilor guvernamentale şi a întreprin-derilor şi gospodăriilor ce constituie elementele ordinii în societate în întregul ei, ea este complet nepotrivită pentru crearea unei ordini de ansamblu infinit mai complexe.

Stă în puterea noastră să asigurăm formarea de la sine a unei asemenea ordini de ansamblu precum şi faptul că ea va avea anumite caracteristici generale care sînt de dorit, dar aceasta numai în cazul în care nu vom încerca să ţinem sub control detaliile acestei ordini. Vom arunca însă peste bord această putere şi ne vom priva singuri de posibilitatea de a realiza acea ordine abstractă la nivelul întregului, dacă vom insista să aşezăm fiecare piesă anume în locul pe care am vrea ca ea să-l ocupe. Însăşi condiţia formării acestei ordini abstracte este ca noi să lăsăm detaliile particulare şi concrete pe seama indivizilor izolaţi, constrîngîndu-i numai pe baza unor reguli generale şi abstracte. Dacă însă nu satisfacem această

---

[14] Cf. de exemplu E. Bodenheimer, *Jurisprudence, the Philosophy and Method of Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 211.(N. A.)

[15] Vezi Carl Schmitt, *Die Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Schriften für Akademie für deutsches Recht, 1934. (N. A.)

condiţie, ci restrîngem capacitatea indivizilor de a se adapta ei înşişi circumstanţelor particulare pe care numai ei le cunosc, distrugem acele forţe ce crează ordinea spontană de ansamblu şi sîntem obligaţi să le înlocuim cu un aranjament deliberat care, deşi ne conferă o mai mare capacitate de control asupra detaliilor, restrînge sfera în care putem spera să realizăm o ordine coerentă.

Nu este nerelevant pentru scopul nostru principal să examinăm pe scurt în concluzie rolul jucat de regulile abstracte în coordonarea nu doar a acţiunilor mai multor persoane diferite, ci şi în adaptarea mutuală a deciziilor succesive ale unui singur individ sau ale unei singure organizaţii. Aici, de asemenea, este adesea imposibil să facem planuri detaliate de acţiune pentru viitorul mai îndepărtat (cu toate că tot ce trebuie să facem acum depinde de ceea ce vom vrea să facem în viitor), pur şi simplu pentru că încă nu cunoaştem faptele particulare cu care ne vom confrunta. Metoda prin care reuşim totuşi să dăm oarecare coerenţă acţiunilor noastre constă în aceea că noi adoptăm un cadru de reguli călăuzitoare, cadru ce face posibilă structura generală a vieţii noastre, chiar dacă nu şi detaliile ei. Tocmai aceste reguli de care adesea nu sîntem conştienţi - în multe cazuri reguli cu un caracter foarte abstract - sînt cele care conferă ordine cursului vieţii noastre. Multe din aceste reguli vor constitui "obiceiurile" grupului social în care am crescut şi numai unele vor fi "obişnuinţe" individuale pe care le-am dobîndit accidental sau deliberat. Toate însă ne servesc pentru a scurta lista circumstanţelor pe care ar trebui să le luăm în considerare în cazurile particulare, singularizînd anumite clase de fapte drept singurele determinante pentru tipul general de acţiune pe care se cuvine să-l adoptăm. În acelaşi timp, aceasta înseamnă că noi neglijăm anumite fapte pe care le cunoaştem şi care ar fi relevante pentru deciziile noastre în cazul în care am cunoaşte toate faptele de aceste gen, dar pe care este raţional să le neglijăm, deoarece reprezintă doar informaţii parţiale, accidentale, ce nu alterează probabilitatea ca balanţa să încline în favoarea respectării regulei chiar cînd am cunoaşte şi asimila toate faptele.

Cu alte cuvinte, tocmai orizontul nostru restrîns de cunoaştere a faptelor concrete este cel care face necesar să ne coordonăm acţiunile supunîndu-ne unor reguli abstracte, în loc de a încerca să decidem în fiecare caz particular exclusiv în lumina setului limitat de fapte particulare relevante pe care se întîmplă să le cunoaştem. Poate părea paradoxal că, astfel, tocmai raţionalitatea ne cere să ignorăm intenţionat anumite cunoştinţe pe care le posedăm; dar aceasta nu este decît o parte componentă a necesităţii de a ajunge la un compromis cu ignoranţa noastră iremediabilă asupra multor lucruri care ar fi relevante pentru noi dacă le-am cunoaşte. Dacă am şti că este probabil ca efectele nefavorabile ale unui tip de acţiune să cîntărească mai greu decît cele favorabile, decizia noastră n-ar trebui să fie deloc afectată de faptul că, în cazul particular respectiv, puţinele consecinţe pe care se întîmplă să fim capabili să le prevedem au toate, un caracter favorabil. Realitatea este că, într-o aparentă strădanie de a dobîndi raţionalitate, în sensul unei depline luări în calcul a tuturor consecinţelor previzibile, putem ajunge la o mai mare iraţionalitate, la o luare în calcul mai puţin eficace a efectelor îndepărtate şi la un rezultat care, în ansamblu, este mai puţin coerent. Marea lecţie pe care ne-a dat-o ştiinţa este că trebuie să recurgem la abstract acolo unde nu putem stăpîni concretul. A prefera concretul înseamnă a renunţa la puterea pe care ne-a dăruit-o gîndirea. Nu este, aşadar, de fapt surprinzător că urmarea legislaţiei democratice moderne care dispreţuieşte supunerea faţă de reguli generale, încercînd să rezolve fiecare problemă, pe măsură ce apare, în virtutea fondului specific problemei date este, probabil, aranjamentul cel mai iraţional şi mai dezordonat al treburilor omeneşti pe care l–au produs vreodată deciziile deliberate ale oamenilor[16].

[16] F.A. Hayek, "Kinds of Order in Society" a apărut în vol. 3, nr. 2 (iarna 1964), *New Individualist Review*, p. 457-466. (N.T.)

CONSERVATORISMUL POLITIC ŞI LIMITELE PUTERII

de
Adrian-Paul Iliescu

Filosofia politică conservatoare se distinge de toate celelalte mari paradigme ce îşi dispută domeniul prin particularitatea de neinvidiat, accidentală dar bogată în consecinţe, de a fi cea mai puţin cunoscută şi cea mai puţin înţeleasă perspectivă teoretică asupra vieţii comunitare. Exceptînd Marea Britanie, locul natal nu numai al teoriei ci şi al practicii conservatorismului, atît în Europa cît şi în restul lumii predomină o percepţie simplistă şi superficială asupra acestui mod de raportare la natura umană şi la problemele existenţei sociale. Alarmant de schematică este această percepţie în România, unde dispariţia partidului conservator, la sfîrşitul primul război mondial, a contribuit mult la dispariţia de pe scena intelectuală a unui curent de idei ce se manifestase cu impresionantă vigoare, şi cu strălucirea adusă de Eminescu, Maiorescu sau Carp, în a doua jumătate a secolului trecut. Numitorul comun al tuturor reprezentărilor populare asupra conservatorismului este reflexul de a identifica acest mod de gîndire cu o simplă poziţie partizană sau, în cel mai bun caz, cu un tip de atitudine, recurentă şi eventual inevitabilă la unul din polurile spectrului comportamental, dar fatalmente condamnată să exprime înclinaţia spre inerţie a oamenilor. Ideologia iluminismului continental, cu retorica sa inepuizabilă centrată pe "progres" şi cu influentul său cult pentru proiecte sociale "raţionale" sau pentru schimbarea radicală, presupus "salvatoare", a imprimat deja în conştiinţa modernă superficiala ecuaţie "revoluţionar = progresist, conservator = retrograd". Utopiile socialiste şi propaganda comunistă vor agrava aceeaşi caracterizare, identificînd

conservatorismul cu o apologie a stărilor de lucruri "condamnate de istorie" şi atribuindu-i invariabil epitetul de "reacţionar". În sfîrşit, nici ideologiile curente ale post-modernismului nu manifestă simpatie pentru conservatorism, dată fiind lipsa de entuziasm a acestuia din urmă pentru versatilitatea "interpretărilor" şi pentru cultul libertăţii absolute a jocului de idei sau de perspective. Pe scurt, se presupune că "a fi conservator" înseamnă cel puţin a fi "încuiat", a opune o rezistenţă obstinată faţă de "nou". Ceea ce toată lumea reţine, ca slogan caracteristic, este ideea faimoasă a vicontelui Falkland: "Atunci cînd nu este necesar să fie schimbat ceva, este necesar să nu fie schimbat nimic". Acest principiu enunţat acum mai bine de trei sute de ani, şi care nu e în fond nimic mai mult decît o inofensivă tautologie, altfel perfect rezonabilă, apare de regulă ca stigmat al "rigidităţii" conservatorismului.

În realitate, conservatorismul este mult mai mult decît o sistematică respingere şi ostracizare a schimbării. El nu denunţă schimbarea în sine, ci frenezia schimbării necontrolate, doctrina, recunoscută sau nu, a schimbării radicale, cu orice preţ. Ostilitatea sa nu se adresează nici transformării, nici evoluţiei, ci numai acelei **furor** care cuprinde periodic indivizii şi grupurile sociale - şi nu rareori elitele culturale sau politice! - scoţînd la suprafaţă ambiţia absurdă de **a inventa** şi **implementa** forme de viaţă, moduri de organizare, norme şi valori "noi", ca şi cum tot ce este mai important pentru om s-ar putea inventa, plăsmui sau improviza într-un elan imaginativ. "Ar trebui să rîdem de ideea unei plante sau a unui animal care se inventează pe sine, totuşi există mulţi oameni care cred că psihicul (sau mintea) s-a inventat pe sine" remarcă ironic undeva Carl Jung. Cu aceeaşi condescendenţă tratează şi gîndirea conservatoare credinţa în posibilitatea de a proiecta şi "înfiinţa" relaţii interumane, tipuri de comportament, forme de organizare colectivă. Convingerea conservatorismului filosofic este că raporturile dintre indivizi, instituţiile, modurile de viaţă

şi valorile, la fel ca şi tradiţiile, nu se pot inventa, nu se pot "instaura" plecînd de la planuri teoretice şi intenţii preliminare. Ele cresc organic în timp, evoluează "natural" sau, dacă nu, atunci pur şi simplu nu există în mod substanţial, rămînînd "forme fără fond". Plecînd de la această convingere, filosofia conservatoare se cristalizează ca un ansamblu coerent - deşi nu doctrinar - de presupuneri, atitudini şi valori, ca un mod de a interpreta individul şi viaţa socială ale cărui coordonate pot fi surprinse sub trei dimensiuni: felul de a vedea oamenii şi evoluţia lor; atitudinea epistemologică asociată acestui fel de a vedea; şi starea de spirit sau înclinaţia morală aflată la originea acestui fel de a vedea.

Ca **fel de a vedea** existenţa individuală şi colectivă, conservatorismul se prezintă drept viziunea creşterii organice. În centrul său stă sentimentul metafizic că lucrurile importante, atît pentru destinul personal cît şi pentru cel comunitar, evoluează treptat, "cresc", se dezvoltă prin înrădăcinare şi răspîndire graduală, proces care poate, bineînţeles, să fie influenţat conştient, dar care nu poate fi nici anticipat teoretic integral, nici controlat în ansamblu de raţiune. Ordinea social-politică nu se poate deci proiecta în mod abstract şi apoi implementa, cum susţin doctrinele utopic-revoluţionare. Statul nu poate desena, aşa cum doreşte, societatea. De asemenea, normele fundamentale şi valorile care călăuzesc viaţa oamenilor nu pot fi nici create, nici schimbate deliberat, ca urmare a unei decizii a voinţei morale sau politice[1]. Ca urmare, tot ceea ce

---

[1] Această idee a fost superb exprimată de Einstein într-o scrisoare adresată lui Max Born: "Sentimentul pentru ceea ce trebuie să fie şi pentru ceea ce nu trebuie să fie creşte şi moare ca un copac, şi nici un fel de îngrăşămînt nu poate să aibă aici un rol prea mare." (să remarcăm în treacăt că perspectiva conservatoare nu este apanajul filosofiei politice, ea fiind împărtăşită de cele mai diverse spirite care definesc profilul secolului nostru, de la un savant ca Einstein la un filosof ca Wittgenstein).

poate face agentul raţional individual, sau puterea, este să participe la acest proces organic, influenţîndu-l într-o anume măsură, fără însă a-l putea dirija *ad libitum.* Constituirea ordinii politice şi morale, cristalizarea unui mod de viaţă pot fi asistate, stimulate, modificate **parţial**, sub unele aspecte bine-determinate, de amănunt, pot fi catalizate sau întîrziate, dar nu pot fi "pilotate" sau controlate în mod radical de centrele de decizie. Procesele evolutive dintr-o comunitate sînt mult prea complexe pentru a putea fi monitorizate: nu există niciodată suficientă informaţie, capacitate de previziune şi calcul, nici mijloace de intervenţie îndeajuns de eficace, pentru guvernarea globală, lucidă, a acestora. Ca atare, limitele puterii sînt aici, în fond, relativ înguste. Ele nu pot fi depăşite decît prin intervenţie arbitrară, "voluntaristă", prin violentarea structurilor şi proceselor, a schemelor de reacţie comportamentală şi, în cele din urmă, a conştiinţelor. Regimurile autoritare şi mai ales cele totalitare fac acest lucru, dar rezultatul nu poate fi decît artificial, anormal, "teratologic".

Tocmai acest fel de a vedea existenţa umană constituie temeiul celor două faimoase trăsături ale conservatorismului: respectul pentru tradiţie şi spiritul anti-revoluţionar. Tradiţia nu reprezintă, din acest punct de vedere, pur şi simplu "trecutul", "istoria", elementul revolut; ea nu poate fi înţeleasă pe baza schemei simpliste a opoziţiei dintre "vechi" şi "nou", dihotomie asociată maniheist cu aceea dintre "rău", "înapoiat" şi "bun", "avansat". Mai curînd tradiţia desemnează valori, conduite, relaţii şi instituţii care, crescînd organic, s-au înrădăcinat în viaţa oamenilor, devenind nu simple anexe care pot fi oricînd date la o parte, ci componente ale identităţii lor reale. Tradiţia defineşte comunitatea, este parte constitutivă a ei, element indispensabil al supravieţuirii acesteia. Conservatorismul evoluat nu merge pînă acolo încît să pretindă că tot ceea ce ţine de tradiţie este pozitiv, dezirabil sau legitim; că tradiţia este sacrosanctă şi intangibilă, totdeauna preferabilă inovaţiei. El susţine însă că ea nu este nici "desuetă", "revolută" sau

dăunătoare prin definiţie, ca atare schimbarea ei nu este automat dezirabilă sau justificată. Este nevoie de temeiuri solide pentru orice iniţiativă de contracarare sau modificare a tradiţiei, deoarece, ca rezultat al unei creşteri organice, aceasta nu poate fi pur arbitrară. Tradiţia condensează o experienţă morală, politică, intelectuală, are o aplicare confirmată istoric, probează cel puţin o capacitate de supravieţuire ce nu poate să nu ateste consonanţa cu anumite nevoi omeneşti. Tradiţia, spre deosebire de iniţiativa "originală", "revoluţionară", nu poate fi niciodată pură ficţiune, rătăcire a imaginaţiei, efect al decretului arbitrar. Ca atare, ea merită oricum un fel de respect, chiar dacă împrejurări noi reclamă modificarea ei. Iar eventualele modificări presupun ele însele o asimilare treptată, o înglobare "organică", transplantul brusc fiind rareori aplicabil.

Este pe de altă parte incontestabil că filosofia conservatorismului acordă în genere prioritate păstrării tradiţiei, în defavoarea schimbării "revoluţionare". Justificarea acestei atitudini nu este însă neapărat "osificarea", "înapoierea" sau interesul meschin de conservare a "establishment-ului" (deşi, evident, poate fi vorba, în cazuri determinate, şi de asemenea motive). Poate fi însă vorba de o preferinţă raţională pentru ceea ce este verificat prin experienţă, testat, cunoscut, mai puţin riscant; pentru stabilitate şi gradualitate; ceea ce trădează respingerea "experimentalismului" (totdeauna costisitor în viaţa socială), aventurii politice sau morale, a riscului nejustificat sau a instabilităţii imprevizibile. Una dintre cele mai renumite caracterizări contemporane a acestui mod de gîndire subliniază că: "A fi conservator, deci, înseamnă a prefera familiarul necunoscutului, a prefera ceea ce s-a încercat neîncercatului, faptul misterului, realul posibilului, limitatul nemărginitului, ceea ce este aproape îndepărtatului, ceea ce este îndeajuns supraabundentului, acceptabilul perfectului, rîsetul de azi beatitudinii utopice. Legăturile şi fidelităţile familiare vor fi preferate seducţiei unor ataşamente mai profitabile; a dobîndi şi a amplifica va fi mai puţin important decît a păstra, a cultiva şi

a te bucura de ceea ce ai; durerea unei pierderi va fi mai acută decît atracţia unei noutăţi sau promisiuni. Înseamnă a fi pe potriva soartei pe care o ai, a trăi la nivelul propriilor mijloace, a te mulţumi cu acea nevoie de mai multă perfecţiune care este pe măsura omului şi a împrejurărilor în care trăieşte"[2]. Caracterizarea de faţă poate fi interpretată diferit: unii pot vedea în ea o înclinaţie nativă spre precauţie, modestie, siguranţă, alţii pot fi convinşi că detectează o culpabilă atracţie către mediocritate şi monotonie. Se poate face orice speculaţie psihologică sau psihanalitică asupra originilor acestei înclinaţii, dar, filosofic vorbind, este mai curînd vorba de un **tip de raţionalitate**, decît de un profil uman. Audienţa conservatorismului a avut de suferit de pe urma acestei confuzii între registrul genezei şi cel al justificării, de unde necesitatea avertismentului: atitudinea conservatoare este un tip de atitudine raţională, incontestabil justificată **în unele** împrejurări şi contexte reale, iar sub acest aspect orice explicaţie psihologică a surselor lui este irelevantă şi inducătoare în eroare. Pe de altă parte, evident, această observaţie nu imunizează la critică filosofia conservatorismului şi nu poate legitima **orice** atitudine ce se revendică de la ea.

Dincolo de orice aprecieri, cert rămîne faptul că atitudinea conservatoare respinge net orice "revoluţionare" doctrinară, masivă, realizată prin ofensivă politică, a societăţii şi destinată instaurării unei "noi ordini", unei "noi societăţi" sau unui tip de "om nou". Cu alte cuvinte, ea este ostilă funciarmente acelor tipuri de mişcări, atît de dreapta cît şi de stînga, care au generat marile totalitarisme ale secolului XX.

A doua consecinţă a viziunii "creşterii organice" este tocmai spiritul anti-revoluţionar, opţiunea pentru reformă

---

[2] Michael Oakeshott, **Rationalism in Politics and Other Essays,** Liberty **Press**, Indianapolis, 1991, pp. 408-409.

(treptată, echilibrată, moderată) şi transformare graduală a "organismului" social. Revoluţia este percepută mai curînd ca fenomen negativ, ce pune la lucru idealuri şi proiecte abstracte, utopice, irealizabile în mod "natural" şi care ajung totdeauna să fie impuse prin forţă. Învăluite în ceaţa unui delir demagogic privind "libertatea nelimitată", "egalitatea absolută" şi "fraternitatea supremă" a oamenilor, asemenea idealuri vagi şi proiecte fanteziste fanatizează mulţimile, angrenîndu-le în mişcări şi tulburări incontrolabile: speranţa "istorică" este aceea a unei "înnoiri" politice, morale, spirituale, a "progresului" în sfîrşit descătuşat, a "purificării" umane - rezultatul real, palpabil, este înlocuirea unui mod de existenţă socială şi spirituală dezvoltat organic, înrădăcinat şi perfecţionat printr-o lungă experienţă (deşi, bineînţeles, departe de a fi perfect) cu o "ordine nouă", impusă "de sus" de elite radicale, instaurată abuziv, necontrolată de societate. Întrucît nu evoluează spontan şi nu creşte treptat, în mod firesc, pentru a fi asimilată de societatea civilă, "ordinea nouă" nu poate evita exercitarea forţei asupra acesteia, nu poate ocoli violentarea comunităţii; efectul este de obicei un veritabil genocid, adesea nu numai în interiorul unei ţări, ci pe întregi continente. Preţul absurdei iluzii revoluţionare de a "eradica înapoierea, degenerescenţa, vechiul", de a lichida inegalităţile, viciile sau abuzurile oamenilor, de a inventa o "nouă societate" sau o "nouă umanitate" este, aşa cum au arătat atîtea "evenimente cruciale" de la 1789 încoace, incomensurabil. În viaţa politică, radicalismul pretinde totdeauna că a identificat originea profundă a Răului care înăbuşe societatea; el lansează o cruciadă nemiloasă împotriva oamenilor, instituţiilor sau ideilor declarate malefice: misiunea e "sfîntă", "grandioasă", "istorică", prin urmare nu rămîne loc pentru "mărunte" scrupule morale, religioase sau de "procedură". Nimeni nu aplică mai consecvent principiul că "scopul scuză mijloacele" decît radicalismul politic; maniheismul inerent, practicarea obsesivă a dihotomiilor "Bine" - "Rău", "Adevăr" - "Minciună", "Progresist" -

"Reacţionar" pare să justifice orice abuz împotriva celor stigmatizaţi cu termenul negativ din fiecare dihotomie. Ca atare, Puterea aflată în mîinile radicalismului nu mai cunoaşte nici un fel de restricţii. Răul care rezultă din această abolire a tuturor limitelor puterii politice este în general cu mult mai mare şi mai adînc decît cel stigmatizat de "spiritul revoluţionar". Marii radicali messianici ai politicii, apostolii Binelui impus societăţii, "învăţătorii" sau "purificatorii" umanităţii se dovedesc sistematic mai despotici decît vechii despoţi. Faptul a fost remarcat încă de Nietzsche (el însuşi un fel aparte de "apostol", deşi nu unul politic): "cine se luptă mult timp cu balaurii, devine el însuşi un balaur". Sau, aşa cum spune cunoscutul politolog american Samuel P. Huntington : "toţi revoluţionarii care se opun regimurilor autoritare pretind că sînt democraţi; odată însă ce obţin puterea prin violenţă, aproape toţi se dovedesc a fi ei înşişi autoritari, şi impun adesea un regim încă şi mai represiv decît cel pe care l-au răsturnat. Cele mai multe regimuri autoritare sînt astfel înlocuite de noi regimuri autoritare, iar o trecere la democraţie impune de obicei reducerea la minimum a violenţei".

Ideologia radicală standard, indiferent de coloratura ei politică şi de localizarea "la stînga" sau "la dreapta", prezintă totdeauna revoluţia drept "violenţă necesară", care, odată exercitată cu succes, va conduce la rezolvarea problemelor întregii comunităţi. Revoluţia este un panaceu. Conservatorismul respinge atît ideea că violenţa poate conduce la o ordine politică şi morală superioară, cît şi ideea de panaceu social. Violenţa necontrolată, nelimitată constituţional şi dispensată de orice constrîngeri morale sau juridice, aboleşte limitele puterii; ea nu poate conduce decît la dictatură, la abuz. În loc de a se constitui în panaceu, revoluţia agravează problemele comunităţii, forţînd aplicarea unor soluţii mai mult sau mai puţin artificiale; căci, din perspectiva filosofiei conservatorismului, artificială este orice soluţie care nu "creşte" în timp, nu este asimilată treptat de societatea civilă şi nu este

"confirmată" printr-o practică neimpusă, suficient de îndelungată. Evident, prin natura sa, revoluţia nu poate furniza asemenea soluţii.

Pe de altă parte, acest fel de a gîndi repudiază panaceele, indiferent de suportul lor doctrinar. "De-ar fi un panaceu, noi nu-l dorim" exclamă Burke cu un amestec de scepticism, dar şi de mîndrie, sugerînd că englezul, mai puţin receptiv la fascinaţia unor doctrine, mai puţin entuziast în reacţii şi mai pragmatic, nici nu crede în soluţii politice sau morale magistrale, apte să traseze o nouă hartă pentru existenţa societăţii, nici nu are nevoie de ele; el rămîne ataşat modului său tradiţional de viaţă, pe care nu-l idealizează, ci încearcă să-l transforme, dar nici nu-l denunţă bazîndu-se pe speranţa că s-ar putea crea pe loc, ori în scurt timp, un altul, radical diferit. Împotriva panaceelor sociale, care au fanatizat toate mişcările politice radicale, conservatorismul politic aduce două argumente majore. Primul, este că nimic trainic, sub aspect moral sau politic, nu se poate realiza în timp scurt, prin "campanie" sau "cruciadă", prin "mutări" radicale, "răsturnări" sau restructurări masive. Fără a fi neapărat un organicism (deoarece repudiază, în genere, doctrinarismul), viziunea conservatoare susţine că tot aşa cum nu se pot redesena deodată organele sau comportamentele unei fiinţe vii, nu se pot reproiecta brusc nici modurile de viaţă, relaţiile sociale sau tipurile de conduită. Ca atare, orice modificare socială necesită timp, experienţă, încercări succesive, selecţie treptată a soluţiilor, rectificări repetate; ea nu se poate face, prin urmare, decît printr-o îndelungată reformă. Conservatorismul este un reformism; el acceptă posibilitatea reformelor, optînd însă pentru schimbările strict necesare şi cu utilitate dovedită.

Al doilea argument important este că nici o soluţie eficace nu are valabilitate universală şi necondiţionată. Orice problemă depinde de un cadru specific de împrejurări şi deci orice rezolvare a ei funcţionează sau nu în raport de aceste circumstanţe particulare. Totul depinde de împrejurări; cum

subliniază Burke, acestea comandă succesul sau eşecul unei politici. Conservatorismul este deci un **contextualism**. Chiar eternele "drepturi şi libertăţi umane", permanent invocate de Revoluţia franceză, trebuie gîndite şi adaptate în funcţie de împrejurări. A face altfel ar însemna a ceda forţei dominatoare a abstracţiilor speculative; or, ca buni moştenitori ai tradiţiei filosofice nominaliste britanice, conservatorii nu cred că individualele concrete există pentru a ilustra generalităţile abstracte - dimpotrivă, acestea din urmă nu sînt şi nu pot fi decît plăsmuiri omeneşti destinate a servi individualele. Aici transpare şi pragmatismul inerent gîndirii conservatoare; ea este orientată spre practică, împrejurări reale, particulare, spre succes efectiv, nicidecum spre modele teoretice, scheme abstracte, generalităţi sau principii şi proiecte.

Ca **atitudine epistemologică**, conservatorismul are afinităţi cu empirismul şi cu un gen aparte de scepticism moderat. În timp ce marile ideologii radical-revoluţionare, de la doctrinele iacobinismului la cele socialiste şi comuniste, preiau tradiţiile iluminismului continental şi ale raţionalismului, pretinzînd să fundamenteze viaţa socială pe principiile Raţiunii şi pe concluziile construcţiei **teoretice** privind optimul politic şi moral, gîndirea conservatoare continuă spiritul anti-raţionalist al filosofiei britanice moderne. Ea etalează o neîncredere profundă în marile construcţii ale Raţiunii, pe care le consideră a fi nu expresii ale Adevărului (în sfîrşit descoperit) privind existenţa socială şi formulele ei ideale de organizare, ci simple dar periculoase manifestări ale zborului necontrolat al speculaţiilor neînfrînate. Conservatorismul crede, odată cu Fr. Bacon, că "intelectul are nevoie de plumb, nu de aripi". Reflexia filosofică, inclusiv în sfera politicii, trebuie să urmeze îndeaproape experienţa concretă - aşa cum recomandă empiriştii - şi să se supună controlului ei strîns. Nici o concluzie nu trebuie să depăşească marginile înguste ale faptelor şi dovezilor acumulate în timp prin practica omenească;

ideile sînt legitime doar în măsura în care sînt justificate de experienţă, căci "omul este o fiinţă pe care o cunoaştem prin experienţă"[3]. Orice pas al gîndirii în afara sferei experienţei reprezintă un recurs la imaginaţie, or "nimic nu este mai liber decît imaginaţia omului"[4]; depăşirea spaţiului strict al experienţei acumulate nu poate însemna deci nimic altceva decît încurajarea speculaţiei neînfrînate. Elanul gîndirii este deosebit de periculos în acele domenii, cum este istoria şi viaţa socială, în care domneşte imprevizibilul - aici nu se poate determina totdeauna rezultatul la care vor conduce anumite împrejurări: "Nu toate efectele urmează cu aceeaşi certitudine din presupusele lor cauze. Unele evenimente s-au dovedit, în toate ţările şi toate epocile, a fi fost alăturate în mod constant; altele s-au dovedit a fi mai schimbătoare, înşelîndu-ne uneori aşteptările"[5]. Pentru individul raţional nu rămîne decît alternativa de a urma experienţa: "Un om înţelept, aşadar, îşi potriveşte credinţele după evidenţă (...) cîntăreşte experienţele opuse şi ia în considerare care parte este susţinută de un număr mai mare de experienţe; el înclină către acea parte, cu îndoială şi ezitare; iar cînd, în cele din urmă, se pronunţă, evidenţa judecăţii sale nu întrece ceea ce noi numim în sens propriu **probabilitate**"[6]. Prezentînd atitudinea raţională ca pe o atitudine de îndoială şi precauţie, axată pe probabilităţi şi nu pe certitudini, sceptică faţă de adevăruri "incontestabile" sau previziuni sigure, David Hume, care nu este doar cel mai ilustru empirist, ci şi cel mai important precursor al conservatorismului politic, ilustrează exact ceea ce au comun cele două curente de gîndire: refuzul de a îmbrăţişa necondiţionat anumite principii

---

[3] David Hume **Cercetare asupra intelectului omenesc,** Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 206.

[4] Hume, *op. cit.,* p. 124.

[5] Hume, *op. cit.,* p. 178.

[6] Hume, *op. cit.,* p. 178.

abstracte sau concluzii teoretice, suspiciunea permanentă faţă de aparentele adevăruri "irefutabile" pe care oamenii le adoptă entuziast, reţinerea intelectuală bazată pe o acută conştiinţă a provizoratului epistemic şi scepticismul faţă de orice soluţii "definitive" la problemele cognitive sau practice existente.

Întrucît experienţa, deşi "nu este pe deplin infailibilă", rămîne "singura noastră călăuză în raţionamente privitoare la fapte"[7], iar aceste raţionamente, fatalmente inductive, nu pot conduce niciodată la certitudini - experienţa fiind totdeauna incompletă şi neconcluzivă - gîndirea lucidă trebuie să fie totdeauna dispusă la revizuirea concluziilor şi la reconsiderarea convingerilor în lumina unor fapte noi: orice idee, orice principiu se pot dovedi ulterior greşite, indiferent de splendoarea perspectivelor pe care par să le deschidă la un moment dat. Adoptînd acest **failibilism** tipic empirismului, filosofia conservatoare trage concluzia că nici un construct sau proiect abstract nu este, în sine, demn de a fi acceptat; numai confirmările practice ulterioare îi conferă o anumită valoare, nici aceea însă absolută, necondiţionată, universală. Pe aceste supoziţii epistemologice se bazează binecunoscuta repulsie a acestei filosofii pentru mari proiecte de reorganizare socială, planuri de regenerare morală sau sisteme de principii "raţionale", pentru utopii vizînd o "nouă ordine" politică sau spirituală, o nouă societate sau un nou tip de om. Tot de aici porneşte preferinţa pentru tradiţie, adică pentru ceea ce este cunoscut, verificat prin experienţă, experimentat; dimpotrivă, inovaţia este privită cu suspiciune - "Spiritul de inovaţie este în general rezultatul unui caracter egoist şi al unor vederi înguste" afirmă Burke - deoarece ea presupune angajare în "aventurile periculoase ale unei politici încă neîncercate"[8]. Oricine a trăit

---

7 Hume, *op. cit.,* p. 177.
8 Burke, *op. cit.,* p. 172 şi respectiv 177.

experienţa totalitarismului în secolul XX, în varianta fascistă sau comunistă, va împărtăşi, desigur, această repulsie pentru politica aventuroasă, pentru experiment cu vieţile oamenilor, pentru o ordine socială şi morală presupus "nobilă", "superioară" dar... încă neîncercată. Împotriva dramaticelor consecinţe ale aplicării unor asemenea scheme "ideale", conservatorismul, prin Burke, a prevenit încă de la sfîrşitul secolului XVIII: "scheme foarte plauzibile, cu începuturi foarte agreabile, au adesea cele mai ruşinoase şi mai lamentabile încheieri"[9].

În secolul nostru gîndirea conservatoare a dezvoltat în mod impresionant critica teoretică a raţionalismului pe care se bazează toate marile utopii şi toate proiectele unei "ordini noi". Lucrarea de temelie, în acest sens, este eseul lui Michael Oakeshott **Rationalism in Politics** (1947). În mod surprinzător - pentru cine ignoră legătura dintre empirismul epistemologic şi conservatorismul politic - Oakeshott pleacă de la distincţia epistemologică între două tipuri de cunoaştere: **cunoaşterea tehnică** (explicită, căci poate fi transpusă în reguli generale, formulată sub forma unor "reţete" de conduită) şi **cunoaşterea practică.** Aceasta din urmă nu poate fi formulată explicit, nu pentru că ar avea caracter ezoteric, ci pentru că, fiind proprie doar cunoscătorului, celui care a acumulat experienţă, are caracter esenţialmente **tacit**[10].

Raţionalismul, arată Oakeshott, ignoră sau neagă cunoaşterea practică; el cultivă iluzia că orice cunoaştere are caracter tehnic, putînd fi depozitată în reguli (generale) şi reţete.

---

[9] *Op. cit.*, p. 198.

[10] Distincţia în cauză este înrudită cu cea pe care o face M. Polanyi, autorul binecunoscutei lucrări **Personal Knowledge,** din 1958, şi cu aceea dintre **a şti că**, deci a avea cunoştinţe explicite, şi **a şti cum**, deci a avea o cunoaştere tacită, o abilitate, diferenţiere celebră făcută de Gilbert Ryle în **The Concept of Mind,** 1949.

Suveranitatea raţiunii este, în fond, suveranitatea tehnicii[11]. Raţionalistul trăieşte cu impresia că orice problemă politică poate fi soluţionată pe baza aplicării unor reguli sau reţete, prin recurs la o tehnică; politicianul apare astfel ca un fel de inginer capabil să aplice în cazuri particulare o tehnologie generală. "Această asimilare a politicii cu ingineria este, într-adevăr, ceea ce s-ar putea numi mitul politicii raţionaliste" apreciază Oakeshott[12]. Cel mai important efect al acestei identificări a activităţii politice cu activitatea inginerească este probabil faptul că **proiectarea** dobîndeşte un rol decisiv: aşa cum inginerul proiectează un mecanism, urmînd apoi ca practica să nu facă decît să aplice proiectul, depăşind eventual mici dificultăţi concrete, politicianul - ca promotor al ingineriei sociale - ar trebui să proiecteze mecanismele şi instituţiile economice, politice etc. urmînd ca activitatea comunităţii să le "implementeze". În acest fel, însă, viaţa politică se transformă într-o aplicare a abstracţiilor, schemelor şi planurilor schiţate teoretic şi sancţionate doctrinar. Raţionalistul este omul unei doctrine, crede Oakeshott: raţionalismul este "politica făcută după carte. Şi aceasta este, de asemenea, caracteristica a aproape toată politica din zilele noastre: a nu avea o carte înseamnă a fi lipsit de singurul lucru necesar iar a nu urma cu meticulozitate ce este scris în carte înseamnă a fi un politician nedemn de respect. (...) Acesta este un simptom al triumfului tehnicii care, am văzut, este rădăcina raţionalismului modern: căci ceea ce cartea conţine este doar ceea ce se poate pune într-o carte - regulile unei tehnici"[13]. Mitul Cărţii, adică al unei doctrine, este în fond un mit al tehnicii care a înlocuit alte moduri, clasice, de devoţiune: moda intelectuală a raţionalismului "este legată îndeaproape de un declin al

---

[11] Oakeshott, *op. cit.,* p. 16.

[12] *Op. cit.,* p. 9.

[13] *Op. cit.,* p. 27.

credinţei în Providenţă: o tehnică infailibilă şi binefăcătoare a înlocuit un Dumnezeu binefăcător şi infailibil"[14].

Se înţelege că gîndirea conservatoare pleacă de la alte premise. Ea consideră că acel tip de cunoaştere esenţial şi necesar în politică - şi, desigur, şi în morală - este de fapt, o cunoaştere practică: aceasta nu se poate regăsi în nici o carte. Politica şi morala, la fel ca artele şi chiar ştiinţele, nu se învaţă din cărţi şi nu se pot aplica "după carte". "Nici o artă, nici o ştiinţă nu se poate împărtăşi printr-un set de instrucţiuni; în ambele cazuri, a dobîndi măiestrie înseamnă a dobîndi o anume calitate de cunoscător adecvată."[15] Ignorînd sau minimalizînd cunoaşterea practică, raţionalismul supune lumea contemporană infernului doctrinarismului, al experimentelor impuse oamenilor în numele unei doctrine sau ideologii, al unor reţete, principii sau proiecte. Puterea de stat, prea fericită să aibă o doctrină pe care să o reprezinte, propage şi aplice, tinde - mai ales în acest secol în care creşte enorm eficacitatea deciziei luate "la centru" - să forţeze societatea şi individul să intre în tiparele respectivei doctrine oficiale. Limitarea puterii, solicitată de conservatorism, nu este deci decît limitarea posibilităţii ca o birocraţie, o nomenclatură sau o elită administrativă şi doctrinară să violenteze organismul social viu în numele unor abstracţii mai mult sau mai puţin speculative. Unii gînditori consideră că acest obiectiv este chiar cel care defineşte filosofia politică a conservatorismului: referindu-se la această filosofie, Robert Nisbet afirmă că "Esenţa acestui corp de idei este protejarea ordinii sociale - familie, colectivitate, comunitate locală şi regională, în principal - de ravagiile produse de statul centralizat politic. Tocmai în interesul ordinii sociale teoriile conservatoare ale statului au accentuat întotdeauna descentralizarea, pluralismul, şi un maxim de libertate individuală şi socială. (...)

---

[14] *Op. cit.*, p. 23.

[15] *Op. cit.*, p. 29.

Problema libertăţii este problema protejării legăturilor sociale aflate la nivel intermediar, între individ şi stat, ca pe nişte tampoane cu rol de amortizare, împotriva extinderii puterii birocraţiei guvernamentale."[16]

Ca **stare de spirit** sau ca **înclinaţie morală**, conservatorismul cultivă moderaţia, reţinerea, precauţia şi spiritul de compromis. Toate aceste atitudini îşi au, pe cît se pare, originea într-o anumită viziune asupra naturii umane şi a situaţiei reale în care se află individul în viaţa practică. Un spirit conservator nu priveşte cu prea mare entuziasm natura umană: el este în mod acut conştient de ignoranţa care îl însoţeşte permanent pe om, de inevitabilitatea erorilor (conservatorismul este un failibilism), de riscurile care pîndesc orice opţiune teoretică şi practică, de complexitatea împrejurărilor şi de labilitatea lor, de insuficienţa soluţiilor disponibile; este totdeauna sceptic cu privire la validitatea şi eficacitatea mijloacelor omeneşti de a răspunde la situaţii complexe, diverse, schimbătoare. Conservatorismul nu-şi face iluzii cu privire la profilul moral al individului: el nu crede în perfecţiunea morală, după cum nu crede nici în panacee politice sau spirituale, nici în adevăruri absolute. Viciile nu vor putea fi niciodată eradicate, la modul absolut; puterea va corupe totdeauna. O victorie morală definitivă, fie şi într-un viitor foarte îndepărtat, a valorilor "absolute" este deci exclusă; nu există decît succese parţiale, locale, temporare. Tocmai din acest motiv conservatorismul respinge atît idealurile "grandioase" ("ordine politică ideală", "societatea Binelui, Dreptăţii, Fraternităţii", "omul nou"), cît şi orice "cruciade", "campanii" sau revoluţii susceptibile să aducă "lichidarea Răului, a Exploatării, a Nedreptăţii, a Inegalităţii", sau o "purificare morală", o "instaurare a Adevărului şi Binelui". El repudiază aspiraţia la valori absolute care conduce,

---

[16] Robert Nisbet, **Prejudices**, Harvard University Press, 1982, p. 55.

în cele din urmă, la amoralism (cum arată Burke). Sublimul politic, moral, metafizic este mediul potrivit doar pentru ipocriţi căci "Ipocrizia, desigur, se delectează cu cele mai sublime speculaţii: căci, neavînd niciodată intenţia de a trece dincolo de speculaţii, n-o costă nimic să le facă magnifice" (Burke). Gîndirea conservatoare preferă rezultate mici unor idealuri mari, succese concrete, locale, unor măreţe proiecte teoretice universale. Elanul către "Tot", aspiraţia către "Absolut", strădania de a atinge "maximalitatea" în sfera intelectuală, politică şi morală conduce la eşec practic, la faliment în planul imediatului, dar şi la abuz, la violentarea comunităţii omeneşti cu valorile ei reale. Odată cu William James, conservatorii ar exclama "la naiba cu Absolutul!". Nici o ordine politică sau morală gîndită de om nu este suficient de demnă de încredere pentru a fi impusă, realizată ca program maximal, în ciuda rezistenţei opuse de invidizi, căci nici o atare ordine nu este ideală, perfect adecvată "realităţii" - în acest cadru nu se poate uita niciodată avertismentul lui Bacon: "a identifica propriul simţ al ordinii cu *ordinea cosmică*" *ar fi* "*o crimă a spiritului*".

Respingerea Absolutului, a Idealului, a Totului atrage după sine şi refuzul de a accepta principiul că scopul scuză mijloacele, atît de agreat de toate tipurile de radicalism. Conservatorismul previne, prin Burke, că "Dacă se justifică perfidia şi crima prin binele colectiv, în curînd binele colectiv va deveni un simplu pretext iar perfidia şi crima vor deveni scop".

Respingerea valorilor absolute conduce şi la o respingere a maniheismului. Gîndirea conservatoare nu crede în marile dihotomii - "Bine - Rău", "Adevăr - Fals", "Dreptate - Nedreptate" - şi nu practică maniheismul implicat în ele. De aici provine spiritul său de toleranţă: pe de o parte, nimeni nu reprezintă Răul şi Falsul absolut (după cum nimeni nu reprezintă Binele şi Adevărul imaculat), deci toleranţa e necesară iar compromisul este posibil; pe de altă parte, este iluzorie credinţa că vreo cruciadă a "celor buni" ar putea

eradica vreodată Răul. Tot aici există şi o sursă a moderaţiei, căci extremismul politic şi moral se justifică totdeauna printr-un tip sau altul de maniheism. (O altă sursă a acestei moderaţii este, evident, failibilismul.) Iar extremismul este principalul oponent al conservatorismului, singurul adversar cu care conservatorii nu pot cădea la nici un compromis.

În perspectiva filosofiei conservatoare, omul este o creatură a obiceiului, a deprinderii şi a tradiţiei. Călăuza comportamentului uman nu este în primul rînd raţiunea, ci obiceiul sau tradiţia (şi, de altfel, însăşi raţiunea, atunci cînd lucrează, urmează anumite moduri de gîndire fundate pe tradiţie, deprinderi intelectuale, idei primite). Acest mod de a vedea natura umană stă la baza binecunoscutului tradiţionalism conservator şi a reformismului propriu acestui curent de gîndire. Tradiţia, inerentă existenţei omeneşti, nu este niciodată un simplu obstacol "în calea noului", un "atavism" sau o reminiscenţă revolută; ea este fundamentul util, în fond indispensabil, pentru orice transformare. Aşa cum cunoaşterea nu înseamnă ieşire din starea de ignoranţă pură, ci "reformare a unei cunoaşteri care există deja acolo"[17], iniţiativa politică sau morală nu înseamnă "instaurare", "înfiinţare" sau "creaţie pură" ci, mai curînd, **reformă**. Şi chiar dacă o tradiţie este supusă reformei, aceasta nu se poate face decît într-un cadru admis, relativ stabil, conturat de alte tradiţii care, deocamdată, sînt conservate. "Revoluţia totală" sau "permanentă", răsturnarea radicală a tuturor tradiţiilor, redesenarea magistrală, simultană, a vieţii oamenilor sînt utopii periculoase care şi-au dovedit deja consecinţele dramatice. Puterea politică nu trebuie niciodată să aibă libertatea de a se angaja în asemenea aventuri costisitoare. Respectul pentru tradiţie, datoria de a conserva cel puţin mare parte din tradiţiile politice, morale, religioase şi intelectuale, reprezintă deci restricţii şi frîne semnificative în calea

---

[17] Oakeshott, *op. cit.*, p. 17.

arbitrariului care tentează totdeauna Puterea. Osificarea, prin imobilism, reprezintă desigur ea însăşi un pericol social; costurile aventurii politice sînt însă cu mult mai mari decît cele ale excesului de tradiţionalism, deoarece tocmai în contextul social al aventurismului se produce explozia arbitrarietăţii (numite de Nietzsche "erupţia nebuniei"). Căci, aşa cum observă Burke, "nebunii dau năvală acolo unde îngerii se feresc să pună piciorul".

JOCUL LIBERTĂŢII ŞI JOCUL PUTERII

de

Mihail-Radu Solcan

Prezenta încercare este şi o interpretare a ideilor din textele antologiei de faţă, şi un comentariu personal scris cu gîndul la situaţia de moment dintr-o ţară în care există o dramatică pierdere a încrederii în sine a oamenilor după o lungă exercitare a puterii nelimitate.

Puterea **este** limitată, în "lumea" reală (în situaţiile istoriceşte date) şi în toate "lumile" efectiv accesibile, de natura spontană a proceselor sociale[1]. Desigur că oricine exercită puterea într-o comunitate politică poate opta[2] pentru ignorarea acestor limite. Rezultatul va fi însă întodeauna altul decît cel intenţionat de puterea politică[3]. Totodată, vor fi zădărnicite însă, prin acţiunile puterii, şi încercările oamenilor de a trăi aşa cum ştiu ei să trăiască.

Pe de altă parte, puterea **trebuie** să fie limitată; astfel spus, în orice lume moralmente acceptabilă[4] puterea **este** limitată[5].

---

[1] Pentru ideea de proces social spontan a se vedea în volumul de faţă argumentele fundamentale ale lui Mandeville, ale iluminiştilor scoţieni şi ale lui Friedrich Hayek.

[2] "Mîna invizibilă" care stă în spatele proceselor spontane nu ne împiedică să optăm, ea dă însă un alt sens rezultatului acţiunii. "Secretul" ei este: transformarea unor acţiuni individuale (aflate prin esenţa lor în spaţiul **opţiunilor**) în acţiuni avînd un sens colectiv.

[3] A se vedea, în acest sens, aici (p. 36) argumentarea exemplară a lui Adam Smith în **Teoria sentimentelor morale**.

[4] Pentru legătura dintre limitarea puterii şi morală v. aici fragmentele din Lord Acton.

[5] Utopiile socialiste ar putea fi înţelese ca încercări de a ocoli acest argument: ele ar preconiza astfel lumi populate cu oameni "noi" (diferiţi de

Constatarea că puterea este şi trebuie să fie limitată ar fi împlinită prin asumarea semnificaţiei ei instituţionale, prin statornicirea la nivelul instituţiilor a limitelor puterii. Că acest lucru nu se întîmplă de la sine nu este de mirare: "mîna invizibilă" nu este o formă de legitate istorică; ea serveşte la închegarea unor acţiuni colective, dar caracterul spontan al acestui proces îl face să nu fie îndreptat într-o direcţie anume[6].

Meandrele istoriei, şi nu doar efortul nostru de a ne imagina diverse situaţii posibile, ne-au pus adesea în faţa jocului puterii absolute. În acest joc, mutările permise puterii nu sînt limitate instituţional în nici un fel. Mutările interzise puterii nu există explicit. Există, desigur, o notă de deşertăciune în acest joc, care pînă la urmă se prăbuşeşte spre paguba tuturor: oamenii nu pot fi mutaţi cu mîna, direcţionaţi în sensul dorit de putere pe tabla marelui joc social[7].

O comunitate politică iese în cîştig, desigur, dacă găseşte o formă de a face explicite mutările interzise în jocul puterii. Dar acesta este un progres care îşi are capcanele şi ambiguităţile sale.

---

oamenii pe care îi descrie Mandeville), animaţi de o nouă morală (a altruismului), capabili să se muleze după "comenzile sociale" ale puterii neînfrînate a "ştiinţei" planificării.

6 Exemplul curent este cel al "statului asistenţial" englez: el s-a născut nu în urma unui plan, ci a unei serii de evoluţii istorice. Acest rezultat nu are cum fi însă acceptabil din punctul de vedere al celor care vorbesc despre limitarea puterii, căci el înseamnă amplificarea rolului statului englez. În această interpretare, argumentul lui A. Smith (v. aici, pp. 39-40) este de reţinut doar pînă la nivelul la care ajungem la ideea că acţiuni inspirate de dragostea individului pentru sine vin în sprijinul unor forme de acţiune colectivă, disociindu-ne de orice sugestie că "obiectivul colectiv" astfel atins ar vrea un caracter inerent pozitiv.

7 A se vedea pentru comparaţia cu tabla de şah Adam Smith, în prezenta antologie, p. 36.

Există un joc al puterii-cadru. În acest joc mutările permise puterii constau din delimitarea interstiţiilor[8] în care oamenilor le este îngăduit să se cîrmuiască singuri, să decidă după capul lor ce au de făcut. În plus, puterea poate inspecta aceste interstiţii, le poate controla şi îşi rezervă dreptul de a le redelimita oricînd după cum crede de cuviinţă. Mutările interzise puterii în acest joc constau din diriguirea interstiţiilor (în sensul imprimării unui anumit conţinut acţiunilor oamenilor în aceste interstiţii).

În acest joc al puterii-cadru sînt asociaţi deci şi oamenii obişnuiţi ca parteneri; ei nu mai sînt simpli supuşi ai unei puteri care îi tratează chiar aşa cum ai trata piesele neînsufleţite ale jocului de şah. Marea ambiguitate stă însă în posibilitatea de a redelimita interstiţiile: schimbările care intervin în geografia interstiţiilor pot perverti jocul îndreptîndu-l către jocul puterii absolute.

Ceea ce au înţeles prin "limite ale puterii" cei care au impus această temă în filosofia politică pare să fi fost însă altceva, şi anume primordialitatea unui joc al libertăţii[9]. Prin libertate se

---

[8] Puterea, în acest joc al interacţiunilor umane, delimitează şi protejează "cadrul" în care se desfăşoară activităţile omeneşti. Mentalitatea că puterea este cea care "dă libertăţi" este bine pusă în evidenţă de cuvintele unui fost ministru sovietic al justiţiei, Boris Kravţov: "apărarea drepturilor omului este unul dintre ţelurile principale ale dezvoltării sociale, politice şi economice (...) recent **noi am acordat** anumitor colective dreptul de..." (apud Roger Pilon, **Human Rights and Politico-Economic Systems,** Washington, Cato's Institute, 1988, p. 10).

[9] Cu alte cuvinte, vorbind de primordialitatea jocului libertăţii noi preferăm interpretarea dată de Lord Acton Revoluţiei engleze (v. aici pp. 128-129) celei conservatoare, formulată de un autor ca Edmund Burke, de pildă. Sensul unei revoluţii a libertăţii este consacrarea caracterului primordial al jocului libertăţii. În context american, de exemplu, se poate vorbi chiar despre o "etică ostilă puterii" (v. Samuel P. Huntington, **American Politics: The Promise of Disharmony,** Harvard University Press, 1981, p. 33). În termenii drepturilor omului, se poate vorbi despre faptul că indivizii şi nu statul (v. contrastul cu poziţia lui Boris Kravţov amintită mai

va înţelege în acest caz autocîrmuirea individului, exercitarea puterii asupra propriei persoane[10]. Puterea asupra altora nu este libertate, ci putere în sensul propriu al cuvîntului: luarea unor decizii în locul altora.

În jocul libertăţii mutările se definesc din punctul de vedere al individului. Mutările permise constau din tot ce priveşte autocîrmuirea personală, din orice împlinire îndrăzneaţă a capacităţilor creatoare. Mutările interzise constau din manifestarea puterii asupra altora, din hotărîrea soartei altora.

Jocul libertăţii nu este atacabil din perspectiva antiliberală adoptată adesea[11] , după care în cadrul său ar exista pericolul ca libertatea unora să se manifeste prin împilarea altora: mutările interzise tocmai acest lucru urmăresc să-l blocheze. Momentele de dificultate survin cînd acest joc este folosit pentru a **coopera.**

Cooperarea în cadrul jocului libertăţii este un fenomen cît se poate de interesant, unul dintre acele aspecte subtile ale relaţiilor umane care sînt în mod revoltător tratate cu dispreţ de minţile simpliste: căci dacă jocul este să se păstreze nemodificat, atunci nu se poate defini un "interes comun" al celor care cooperează; marea idee este ca ei să ştie să atragă atenţia celuilalt asupra avantajelor care ar rezulta pentru ea/el

---

sus) sînt cei care **au** drepturi (specialistul în drept constituţional de la Institutul Cato, Roger Pilon atrage atenţia asupra caracterului fundamental al ideii că indivizii **sînt proprietarii** unor drepturi (**ibidem**)). Adesea se face trimitere la cel de al IX-lea amendament la Constituţia S.U.A., care stipulează explicit că "enumerarea în Constituţie a anumitor drepturi nu va fi înţeleasă ca o tăgăduire sau ca o discreditare a altor drepturi deţinute de către oameni". În această viziune, puterea este limitată prin fixarea unei liste de atribuţii precise, în vreme ce lista drepturilor omului este nelimitată.

[10] V. aici (p. 124-125) caracterizarea dată libertăţii de Lord Acton.

[11] Într-o lume în care indivizii au pierdut încrederea în sine (şi în alţii) jocul libertăţii este tratat fie ca o îndeletnicire fără perspective, precară, fie ca o situaţie riscantă, în care oricine poate face orice.

dacă ar întreprinde o anumită acţiune[12]. De neevitat este însă în acest moment o ambiguitate cu privire la sferele proprii fiecărui individ: dacă nu ar coopera, indivizii s-ar putea închide fiecare în sfera sa, dar acest lucru ar face imposibilă societatea ca atare; în schimb, cînd cooperează în cadrul jocului libertăţii oamenii se preocupă în mod necesar de ceea ce îl interesează doar pe celălalt, făcînd să plutească o ambiguitate asupra ideii de sferă privată. Jocul libertăţii nu este un joc perfect, bun la toate, ci doar cel mai potrivit printre jocurile care asigură fericirea individului. Tocmai momentele lui de dificultate, sincopele[13] şi paradoxurile sale îl fac, cînd este jucat bine[14], mai rodnic.

Ceea ce am schiţat mai sus nu este decît un prim aspect al unei încrengături de probleme[15] care fac să apară în jocul libertăţii interstiţii, spaţii pe care acest joc nu le acoperă, în

---

[12] A se vedea ce spune A. Smith despre tranzacţiile dintre oameni (v. aici pp. 38-39)

[13] Failibilitatea jocului libertăţii a fost adesea un subiect de intense discuţii. Distincţia, la care aderă şi J. S. Mill, între acţiuni care privesc numai individul şi acţiuni care îi privesc şi pe ceilalţi (v. aici pp. 93-94), subiacentă şi definiţiei sugerate aici pentru mutările din jocul libertăţii, este un bun exemplu în acest sens (pentru o analiză mai atentă a problemei v. Gertrude Himmelfarb, **On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill,** reeditare ICS Press, San Francisco, 1990, în special capitolul IV despre limitele individualităţii şi ale societăţii, pp. 99 şi următoarele).

[14] "A juca mai bine" jocul libertăţii poate să însemne, de exemplu, o mai bună delimitare a sferelor private ale indivizilor. Progrese însemnate s-au făcu în acest sens pe linia teoriei drepturilor de proprietate (v. Svetozar Pejovich, **The Economics of Property Rights,** Kluwer Academic Publishers, 1990, **passim**). Important este, din această perspectivă, accentul pus pe rolul bunei definiri a drepturilor de proprietate în sensul ideilor unui Ronald Coase (v. prezentarea făcută de David Friedman, **The Machinery of Freedom,** ed. a II a, La Salle, Open Court, 1989, pp. 183-208).

[15] Astfel, încurcăturile ce apar pe parcursul jocului sînt partea sa cea mai interesantă, **dacă** rezolvarea lor nu înseamnă abandonarea jocului fundamental al libertăţii.

care trebuie jucat un alt joc. Cînd jocul puterii este un joc în aceste interstiţii, puterea este cu adevărat limitată.

Diviziunea puterii apare într-o lumină nouă în momentul în care privim jocul puterii ca joc în interstiţiile libertăţii[16]: ea este un fenomen cît se poate de firesc în acest context. Puterea nu există în acest caz decît divizată după felul în care ea se constituie în diversele interstiţii: nu există decît puteri (la plural), tot aşa cum în interstiţiile puterii (la singular) nu există decît libertăţi[17], nu libertatea.

Prietenii libertăţii, de aceea, nu urmăresc să dobîndească puterea, ci să o înlăture. Ei vor să facă loc puterilor în locul puterii. Ei urmăresc, limitarea puterii, dar nu în sensul jocului puterii-cadru.

Diversele puteri pot fiecare să joace un rol util, în sfera lor limitată. Marea dramă a întregii dezbateri despre limitele puterii ţine de caracterul dinamic al acestor limite şi de continua reconstituire a unui centru de putere expansivă. Cînd este vorba despre trasarea concretă a limitelor puterii nici o soluţie nu pare definitivă şi sigură[18].

---

[16] James Madison vorbea despre acordarea **de către** libertate a unei carte puterii şi nu invers (apud Huntington, *Op. cit.*, p. 34).

[17] Pentru aceasta v. aici (pp. 125-126) ce spune Lord Acton despre libertăţi ca şi concesii ale absolutismului.

[18] Pentru o prezentare actualizată a problemei erodării libertăţii într-o societate care a început prin a acorda o funcţie primordială jocului libertăţii v. studiul lui Karen Vaughn, "Constituţia libertăţii din perspectivă evoluţionistă" (în anexă la Friedrich A. Hayek, **Drumul către servitute,** Bucureşti, Humanitas, 1993, în special pp. 300-301, 309).